فلسفۂ اقبال میں

اجتہاد کی اہمیت

(تحقیقی مقالہ برائے پی۔ایچ۔ڈی)

مقالہ نگار

مشتاق احمد گنائی

نگران

ڈاکٹر بشیر احمد نحوی

ڈائریکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر

۲۰۰۲ء

فہرست موضوعات

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں

پیش لفظ

عصر حاضر میں اسلامی نشاۃ ثانیہ کے حوالے سے علامہ اقبالؒ کے افکار و نظریات کی اہمیت اور ان کی حتی الوسع نشر و اشاعت کی ضرورت سے مفر ممکن نہیں۔ علامہ ایک جانب اسلام کی عظیم تعلیمات اور روایات سے بہرہ ور تھے اور دوسری جانب عہد جدید کی سائنسی ترقی اور تجرباتی منہاج کے رمز شناس تھے۔ اس اعتبار سے انہیں عالم جدید کی ضرورتوں اور تقاضوں کے مطابق اسلام کی تعبیر نو کا بجا طور پر ایک عظیم علمبردار قرار دیا جا سکتا ہے۔ آپ نے اپنے مفکرانہ خطبات، عالمانہ مکاتیب اور پیامی شاعری میں علم و حکمت کے ایسے بیش بہا موتی بہائے ہیں کہ آنے والے ہر دور میں ان سے اکتسابِ فیض کیا جا سکتا ہے۔ دراصل انہیں عصر حاضر کے تغیّرات اور اُن سے پیدا ہونے والے حالات و واقعات سے کماحقہ آگہی حاصل تھی اسی لئے آپ نے اسلام کی حقیقی روح کے مطابق زندگی کے عصری تقاضوں کو قبول کرتے ہوئے دین اسلام کی حرکی تشریح و تعبیر کی ضرورت پر زور دیا ہے تا کہ مسلمان بالخصوص اور عالم انسانیت بالعموم ایک بامعنی روحانی نظام فکر و عمل سے وابستہ رہتے ہوئے زندگی کو ایک نئی حرکت و جہت عطا کریں۔

دورِ حاضر میں فلسفۂ اقبال کے حوالے سے اجتہاد کی اہمیت و افادیت کے پیش نظر میں نے اسی موضوع کو اپنی تحقیق کیلئے چُن لیا اور اپنی استطاعت کے مطابق یہی کوشش کی کہ کام معروضی ہو۔ یہ موضوع جہاں اقبالؒ کی نابغۂ روزگار شخصیت، ان کے تبحّر علم اور ان کی فکر کے متنوع پہلوؤں کو سمجھنے کے لئے کلیدی اہمیت رکھتا ہے، وہیں اس وسیع و عریض موضوع پر ان کے دیئے گئے اشارات و نشانات پر سنجیدہ غور و فکر کرنے سے آجکل کی سسکتی و بلکتی ہوئی انسانیت کو ان گوناگوں ذہنی، جذباتی الجھنوں سے نجات مل سکتی ہے جن میں وہ آج مبتلا ہے۔

زیرِنظر مقالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں اجتہاد کے تعارف کے ساتھ ساتھ پوری اجتہادی تاریخ پر بحث کرنے کے بعد معروضی انداز سے یہ دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے کہ دورِ رسالت ﷺ سے لیکر آج تک کن کن مراحل پر اجتہاد کی اہمیت اور ضرورت محسوس کی گئی ہے۔

باب دوم میں اجتہاد کے مختلف طریقوں پر بحث کی گئی ہے۔ حالات کے تغیّر کی وجہ سے جو نت نئے معاشی، معاشرتی، تمدنی اور سیاسی مسائل پیدا ہوئے ہیں اور جن سے صرف نظر کر کے اسلام کے انفرادی اور اجتماعی تقاضوں کو ہرگز پورا نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ان مسائل کے پیش نظر عصر حاضر میں اجتہاد کی ضرورت اور اس کی نظری و عملی اہمیت کو اُجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

باب سوم میں عصر حاضر میں ظہور پذیر مختلف اسلامی شخصیات اور تحریکاتِ اسلامی پر بحث کی گئی ہے نیز ان شخصیات اور تحریکات کے نظریۂ اجتہاد کا خصوصی جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

باب چہارم میں علامہ اقبال کے فلسفۂ اجتہاد پر بھرپور بحث کی گئی ہے۔ اقبالؒ نے دورِ جدید کے مقتضیات کے تحت اجتہاد کے جامع تصور کی اہمیت و افادیت پر جوز ور دیا ہے۔ اس ضمن میں عصر حاضر میں اجتہاد کی ضرورت اور اس کے دائرہ کار کے متعلق ان کے نظریۂ اجتہاد کو بھرپور طریقے سے اُجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

مقالہ کے پانچویں یعنی آخری باب میں اقبال کے نظریۂ اجتہاد کا جائزہ پیش کرتے ہوئے عصرِ حاضر میں ان کے فلسفہ اجتہاد سے عالم اسلام پر جو اثرات مرتّب و منقّش ہوئے ہیں، ان کا ایک جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ نیز ان کے نظریۂ اجتہاد پر بعض مقتدر علمائے دین اور دانشور اصحاب کے ردعمل کا احاطہ بھی کیا گیا ہے۔

مقالے کے آخر میں جو کتابیات دی گئی ہے، ان میں سے بیشتر وہ کتابیں ہیں جن سے میں نے اخذ وفیض حاصل کر کے براہِ راست اقتباسات دیئے ہیں۔ بعض تصانیف ایسی بھی ہیں جو اس مقالے کی تیاری کے دوران میرے زیرِ مطالعہ رہیں۔

پیش نظر مقالہ استاد محترم ومکرم جناب ڈاکٹر بشیر احمد نحوی صاحب، ڈائریکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی کی زیرنگرانی تشکیل وتکمیل پایا۔ موصوف ایک بہترین ادیب، خطیب، فکر اسلامی کے نقیب، خلوص ومحبت کے پیکر اور اقبالیات کے بحرِ بیکراں ہیں۔ ان کی مخلصانہ رہنمائی میرے لئے مشعل راہ اور ان کی مسلسل تشویق اور حوصلہ افزائی اس کام کی تکمیل میں بہت بڑی معاون رہی۔ اس صبر آزما کام کے دوران آپ ہمیشہ میرے حوصلوں کو مہمیز کرتے رہے۔ ان کے ان بے پایاں لطف وعنایات کا شکریہ ادا کرنا نہ ممکن ہے اور نہ آسان۔ اللہ انہیں جزائے خیر سے نوازے۔

شعبہ اقبالیات کی ریڈر محترمہ ڈاکٹر تسکینہ فاضل صاحبہ کا بھی احسان مند ہون جنہوں نے اس مقالہ کی تیاری کے دوران مجھے اپنے مفید مشوروں سے نوازا۔ اللہ انہیں جزائے خیر دے۔ شاہِ ہمدان انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹیڈیز کشمیر یونیورسٹی کے ممتاز اُستاد اور محقق جناب ڈاکٹر حمید نسیم رفیع آبادی صاحب کا بے حد ممنوں ہوں کہ موصوف اس مقالے کی تشکیل کے دوران مجھے اپنے بے لوث خلوص اور علمی واخلاقی تعاون سے مہمیز کرتے رہے۔ اس مقالے کی تکمیل کے دوران ان کی کئی مملوکہ کتب وجرائد سے میں نے استفادہ کیا۔ جناب ڈاکٹر محمد شفیع خان صاحب لیکچرار فارسی کشمیر یونیورسٹی، جناب ڈاکٹر عبدالرشید بٹ صاحب لیکچرار اسلامک اسٹیڈیز کشمیر یونیورسٹی اور جناب ڈاکٹر حیات عامر حسینی صاحب لیکچرار شعبہ فلسفہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی جیسے محبوں اور دوستوں کا میں احسان مند ہوں کہ آپ ہمیشہ مجھے اپنے مفید علمی اور تحقیقی مشوروں سے نوازتے رہے۔ سنٹرل ایشین اسٹیڈیز اور اقبال لائبریری کشمیر یونیورسٹی کے ذمہ داران کا بھی میں احسان مند ہوں کہ انہوں نے کتابوں کی فراہمی میں میری بھرپور معاونت کی۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی کی لیبریرین محترمہ وحیدہ جی کا خاص طور پر ممنون ہوں کہ جب بھی مجھے کسی مسوّدے یا کتاب کی ضرورت محسوس ہوئی تو انہوں نے میری بھرپور مدد کی۔

اپنے دوست اور رفیق محترم ضمیر احمد صاحب کا میں انتہائی مشکور وممنوں ہوں کہ جنہوں نے

قلیل مدّت میں نہایت خوبصورتی اور دیدہ زیب طریقے سے میرا یہ مقالہ کمپوز کیا۔ اللہ انہیں جزائے خیر دے۔

میں اُن تمام احباب واقارب اور ادارۂ اقبالیات کے جملہ اراکین کا صمیم قلب سے شکریہ ادا کرتا ہوں جو اس مقالہ کی تشکیل و تکمیل میں میرے معاون ثابت ہوئے۔ اللہ ان سب کو جزائے خیر سے نوازے۔

مشتاق احمد گنائی
اقبال انسٹی ٹیوٹ،
کشمیر یونیورسٹی سرینگر

باب اول

اجتہاد کا تعارف
اور
اس کی مختصر تاریخ

تعارف

شریعت اسلامی کے مفہوم میں تمام اسلامی تعلیمات شامل ہیں مگر شریعت کا اطلاق خاص طور پر اسلام کے اس حصہ پر ہوتا ہے جو فقہ و قانون کی علمی بحثوں سے متعلق ہے۔ ''فقہ'' قوانین کے اس مجموعہ کا نام ہے جو ہدایت الٰہی کی روشنی میں حالات و کوائف کا لحاظ کر کے مرتب و مدون کیا گیا ہے۔ علمائے فقہ نے اسی لئے شرعی قوانین کے مجموعہ کا نام فقہ قرار دیا ہے۔[1]

شریعت اسلامی کے اساسی مآخذ چار ہیں یعنی کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔

الکتاب سے مراد ہے قرآن کریم[2]۔ قرآن عقیدۂ توحید پر زبردست زور دیتا ہے۔ قرآن کے اس عقیدہ توحید کی رُو سے اللہ تعالیٰ صرف چند مخصوص مذہبی معنوں میں معبود ہی نہیں ہے بلکہ وہی معاشی اور معاشرتی قانون عطا کرنے والا بھی ہے۔ اللہ کی اسی قانونی حاکمیت Legal Sovereingty کو قرآن اتنی ہی وضاحت اور اتنے زور سے پیش کرتا ہے جتنا کہ اس نے اللہ کی مذہبی معبودیت کا عقیدہ پیش کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ قرآن میں عقائد، عبادات، اخلاق، معاملات وغیرہ پر احکام و ہدایات دئے گئے ہیں۔ لہٰذا شریعت اسلامی کی اصل بنیاد اسی قرآن حکیم پر ہے۔[3] ان بنیادوں تک پہنچنے کے سارے نشانات و نقوش واضح کر دئے گئے ہیں۔ ان حقائق کو بیان کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت اسلامی میں قرآن کی وہی حیثیت ہے جو انسان کے وضع کردہ قانون میں دستور یا Constitution کی ہوتی ہے مگر اس دستوری صفت کے باوجود قرآن احکام کے بیان میں اجمال سے کام لیتا ہے۔[4]

قانونی جزئیات اور ان کی کیفیات کی تفصیل قرآن میں نہایت قلیل طور پر بیان کی گئی ہے کیونکہ تفصیلات بیان کرنے سے قرآن کے دوسرے اہم مقاصد فوت ہو جاتے۔[5] بعض

معاملات میں قرآن نے احکام کی جز ئیات بھی تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں۔ مثلاً وراثت معان، بعض حدود اور ان کی سزاؤں کی تفصیلات قرآن میں دی گئی ہیں۔ اسی طرح محرمات نکاح کی تفصیل وغیرہ بھی قرآن میں موجود ہے۔[٦]

قرآن کا یہ ایک بڑا اعجاز ہے کہ اس نے تمدّنی احکام یا اجتماعی اور سیاسی مسائل و معاملات کے بیان میں اجمال سے کام لے کر غور وفکر کی راہیں کھلی رکھی ہیں اور جہاں تک نصوص قرآنی[٧] اجازت دیں ،ان مجمل احکام کو مختلف صورتوں میں منطبق کرنے کی کوشش کی جائے تاکہ قرآنی احکام ہر زمانے کے لوازمات اور ضروریات پوری کر سکے۔

سنت رسولؐ

محقق علماء کی رائے کے مطابق یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ صحیح احادیث میں جو احکام ملتے ہیں وہ قرآن سے ماخوذ ہیں اور ان احکام کا استنباط رسول ﷺ نے اللہ ہی کی ہدایت وتائید سے کیا ہے۔ اس لئے تمام مسلمانوں کے لئے انہیں ماننا اور ان پر عمل کرنا واجب ہے۔ قرآن کی اصطلاح میں اس فہم و استنباط کو کبھی ''تبیین'' اور کبھی ''اراءۃ'' کا نام دیا گیا ہے۔[٨] انہی خصوصیات کی وجہ سے قرآن کے مجمل احکام سنت رسولؐ کی تشریح، توضیح وتبیین کے محتاج ہیں تاکہ ان احکام کی کیفیات و کیمیات کی تعیین وتطبیق ہو سکے اور وہ حدود و قیود ہر مسلمان معلوم کر سکے جن سے اسے یہ پتہ چل سکے کہ اس حکم میں فلاں فلاں صورتیں داخل ہیں یا اس حکم سے خارج ہیں۔ صورت حال کی نوعیت کے لحاظ سے وہ ان کو پیش آمدہ یا پیش آئندہ مسائل و معاملات پر منطبق کر سکے۔ اسی وجہ سے قرآن میں سنت رسول ﷺ پر عام اعتماد کا حکم دیا گیا ہے۔[٩] اور اسی لحاظ سے سنت نبویؐ کو قرآن حکیم کی کنجی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قرآن واضح الفاظ میں ان لوگوں کی وعید سناتا ہے جو رسولؐ کی حکمِ عدولی کرتے ہیں۔[١٠]

قرآن حکیم کے بعد اسلامی قانون سازی کا دوسرا اہم ترین اور مستقل ماخذ سنتِ نبویؐ ہی ہے۔[11] اس لئے کہ یہ قرآن کے مجمل احکام کی تفصیل اور اس کے مشکل احکام کی تشریح و توضیح کرتا ہے۔ مطلق حکم کو مقیّد کرتا ہے۔[12] قرآن میں جو کچھ مذکور نہیں ہوتا حدیثِ نبویؐ اس کو بھی معلوم کرتا ہے۔ یہاں پر یہ حقیقت بھی مدنظر رہنی چاہئے کہ سنتِ رسول ﷺ کی نقل و روایت کا کام عہد رسالت کے اختتام کے بعد شروع ہوا۔[13] اس لئے اسلامی فقہ کی تشکیل میں ان ہی احادیث کو قبولِ عام حاصل ہوا جن کی صحت کا پورا ثبوت مقررہ شرائط کے مطابق مل گیا۔ اس کی صحیح جانچ کے لئے علمائے حدیث نے ایسے اصول وضع کئے جن سے ہر حدیث کے بارے میں اچھی طرح معلوم ہوسکتا ہے کہ وہ کس درجہ کی حدیث ہے۔

حدیث سے متعلق تین چیزیں پائی جاتی ہیں۔ ایک رسول ﷺ کا قول، دوسرا رسول ﷺ کا عمل، تیسرا رسول ﷺ کا کسی دوسرے کے قول و فعل کو برقرار رکھنا یعنی ''تقریر''[14]۔ قرآن و حدیث کے مابین ایک تیسری چیز بھی ہے جسے حدیث قدسی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ حدیث قدسی وہ احادیث ہیں جو رسول ﷺ پر اللہ کی طرف سے الہام پر نازل ہوتے تھے۔[15]

حمید اللہ پیرس اس بارے میں کہتے ہیں۔

''ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ تمام احادیث اللہ ہی کے الہام پر مبنی ہیں کیونکہ یہ ''وما ینطق عن الھویٰ ان ھوالا وحی یوحیٰ'' کی آیت کے مطابق ہے۔ لیکن اگر احادیث میں خود رسول ﷺ صراحت فرمائیں کہ ''اللہ کہتا ہے کہ فلاں چیز'' تو اس کو ہمارے مولف ایک مستقل درجے میں رکھتے ہیں اور اسے ''حدیث قدسی'' کا نام دیتے ہیں''[16]

اجماع

سنت رسول ﷺ کے بعد فقہی احکام کے ثبوت کے لئے سب سے قوی اور مضبوط دلیل اجماع ہی ہے۔ اس کی شرعی حجت اور مآخذ شریعت ہونے کے ان گنت عقلی و نقلی دلائل پیش کئے جا سکتے ہیں۔ فقہائے اسلام ان دلائل میں سب سے پہلے قرآنی آیات کو بطورِ ثبوت و سند کے پیش کرتے ہیں۔

سورۃ نساء میں مذکور ہے:

"ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین له الهدیٰ و یتبع غیر سبیل المومنین نوله ماتولیٰ و نصله جهنم و سآء ت مصیرا[17]

اس آیت قرآنی کے بموجب واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو راہ اہل ایمان اختیار کرتے ہیں وہ حق ہی پر ہوتی ہے۔ قرآن کی دوسری آیت شریف پر بھی اجماع پر استدلال کیا جاتا ہے جس میں اللہ کا حکم ہے

"یا ایها الذین امنو اطیعوا الله واطیعو الرسول و اولی الامر منکم"[18]

عبداللہ بن عباسؓ اور بعض دوسرے مفسرین نے اولی الامر سے علماء اسلام مراد لیا ہے۔ بعض مفسرین اس سے حکام اور ذمہ داران مملکت اسلامی مراد لیتے ہیں۔ درحقیقت یہ دونوں اس سے مراد ہیں۔ فقہا جس امر پر اتفاق کرلیں۔ ان کا ماننا ہمارے لئے بھی ضروری بن جاتا ہے لہٰذا امر شرعی کا نفاذ جو حکام اسلامی عمل میں لاتے ہیں۔ ان کی اتباع بھی مذکورہ بالا قرآنی آیت کے مطابق تمام مسلمانوں کے لئے ضروری ہے۔ قرآن ہی کی ایک دوسری آیت میں اس کی وضاحت یوں کی گئی ہے:

"اگر یہ لوگ کسی معاملہ کو رسول ﷺ کے پاس اور اولی الامر کے پاس لے جاتے ہیں تو اس کو وہ سمجھ کر اس سے اصل حقیقت مستنبط کرلیا کرتے"[19]۔

مذکورہ آیاتِ قرآنی کے علاوہ متعدد آیات قرآنی اجماع کی دلالت کرتے ہیں اور فقہائے مجتہدین نے بھی ان سے اجماع ثابت کیا ہے۔ مثلاً قرآن میں مذکور ہے:

"وشاورهم فی الامرفا ذا عزمت فتو کل علی الله"[20]

اس آیت کے مطابق رسول ﷺ کی طرف سے یہ ہدایت دی جاتی ہے کہ "آپ معاملات میں لوگوں سے مشورہ کیجئے اور پھر جب کسی بات کا پختہ ارادہ کرلیں یا پختہ فیصلہ لیں تو اللہ پر بھروسہ کیجئے"۔ اس آیت کے سیاق وسباق اور اندازِ بیان سے اجماع کی اصلیت پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔

قرآن کی متذکرہ بالا آیات اور احادیث رسول ﷺ سے پتہ چلتا ہے کہ امّت کے اہل الرائے اور اہل علم افراد کے اتفاق رائے کا اعتبار اور اعتماد کرنا چاہئے کیونکہ وہ سب کسی ایسے امر پر اتفاق نہیں کر سکتے جس کے لئے ان کے پاس کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو۔ اس بارے میں رسول ﷺ کی یہ حدیث کافی اہمیت کی حامل قرار دی جاتی ہے۔ جس میں وہ فرماتے ہیں:

"لا تجتمع امتی علی الضلاله"[21]

یعنی میری امت بحیثیت مجموعی گمراہی پر متفق نہیں ہوسکتی۔ ترمذی شریف میں یہی حدیث یوں بیان کی گئی ہے:

"ان الله لا یجمع امتی علی ضلالة"

"اللہ میری امت کو کسی گمراہی پر جمع نہیں کرے گا"

یا اس طرح بھی بیان ہوا ہے

"ان امتی لا یجتمع علی الضلالة"

"کہ میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوگی" (ابن ماجہ کتاب الفتن)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے:

"فما رائ المسلمون حسناً فهو عندالله حسن" [22]

حضرت عمرؓ کی مقام جابیہ والی حدیث میں مذکور ہے:

"فمن سره ان ليسكن بحبوحة فليلزم الجماعة فان الشيطن مع الفذ وهو من الاثنين البعد" [23]

نیز "علیکم سوادِالاعظم" یعنی سوادِ اعظم کا خیال رکھواور" یدالله علی الجماعة"۔ یہ ساری احادیث اجماع پر دلالت کرتی ہیں۔

اسی بناء پر متاخرین فقہا جب کسی مسئلے کے اجماعی ہونے کو معلوم کرنا چاہتے تو وہ اس دلیل کو تلاش نہیں کرتے جس کی بناء پر اجماع ہوا ہو بلکہ وہ صرف یہ معلوم کرتے کہ اس مسئلے پر اجماع کا ہونا ثابت ہے کہ نہیں۔ اگر وہ دلیل کی تلاش کریں تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ اصل اعتبار دلیل کا ہے اجماع کا نہیں۔[24]

درحقیقت اجماع بذاتِ خود دلیل وحجت ہے۔ اجماع کے ذریعے جن احکام کی شرعی حیثیت تسلیم کر لی گئی ہے ان میں کچھ یہ ہیں:

اگر لڑکے کے ساتھ دادا کی میراث ہے۔ یعنی اگر کوئی مورث ایک لڑکا اور باپ کو چھوڑ کر مرجائے تو اس کی میراث میں باپ کو ۱/۶ حصہ ملے گا۔ اب اگر باپ زندہ نہ ہو بلکہ مورث کا دادا زندہ ہو تو باپ کا قائم مقام دادا سمجھا جائے گا[25] اور اس کو بھی ۱/۶ حصہ ملے گا۔ اس مسئلے میں صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔

اجماع کے ذریعے یہ بھی طے ہو چکا ہے کہ میت کے باپ کی موجودگی میں اس کے حقیقی اور علاقائی بھائی بہن وراثت سے محروم رہیں گے۔[26] اسی طرح بیع استصناع کی صحت پر بھی اجماع ہو چکا ہے۔[27]

اجماع کی اقسام:

اجماع دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک کو اجماعِ قولی کہتے ہیں اور دوسرے کو اجماع سکوتی کہتے ہیں۔ اجماع قولی سے مراد وہ اجماع ہے جو تفقہ فی الدّین رکھنے والے علماء وفقہاء کے باہمی مشوروں سے وقوع پذیر ہو اور ان کے زبانی اتفاق رائے کر لینے سے واقع ہو۔

اجماع سکوتی: جب کوئی عالم کسی مسئلہ میں فتویٰ دے یا چند فقہاء کسی نئے مسئلہ کے بارے میں کوئی رائے دیں اور اس کا علم علماءِ عصر کو ہوا ہو مگر ان کی طرف سے کوئی تائید یا مخالفت نہیں ہو تو سمجھا جائے گا کہ انہوں نے اس سے اتفاق کر لیا ہے کیونکہ ان کا سکوت ہی ان کا اتفاق سمجھا جائے گا اور اس طرح یہ اجماعی مسئلہ سمجھا جائے گا۔ اجماع قولی کی حجیت مسلم ہے البتہ اجماعِ سکوتی کے حجت ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے مرتبے اور درجے کی تعیین اور شرائط کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔[۲۸]

عمر فاروقؓ کی خلافت تک کسی مسئلے پر اجماع ہو جانا آسان تھا کیونکہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنی خلافت میں ممتاز صحابہ کرامؓ کو بغیر کسی شدید ضرورت کے مدینہ سے باہر جانے سے روک لگائی تھی تاکہ جو نیا علمی وسیاسی مسئلہ پیش آئے اس میں ان سے آسانی کے ساتھ مشورہ کیا جا سکے۔[۲۹] حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت کے آخری دور میں صحابہؓ مختلف ملکوں اور شہروں میں آباد ہو گئے اور ان کی تربیت کی وجہ سے حجاز، مصر، عراق اور شام کے دور دراز مقامات پر ان گنت فقہاء اور علماء پیدا ہوئے۔ اس لئے اب یہ ناممکن ہو گیا کہ ان تمام مجتہدین کی متفقہ رائے سے کسی مسئلے میں اجماع ہو سکے کیونکہ کسی عام علمی مشاورت کا کوئی امکان اب باقی نہیں رہ گیا تھا۔[۳۰]

اسی لئے ایسے تمام مسائل جن کی شرعی حیثیت صرف اجماع ہی کے ذریعے معلوم ہوتی ہے۔ ان کا تاریخی سر رشتہ یا تو خلفائے راشدین کے عہد سے ملتا ہے یا پھر صدر اول سے۔

جدید مصنفین میں شیخ عبدالوہاب خلاف اور شیخ ابوزہرہ وغیرہ نے ایک دو لفظ کے اختلاف کے ساتھ اجماع کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے: ''تمام مجتہدین کسی زمانہ میں کسی واقعہ کے بارے میں حضور ﷺ کی وفات کے بعد ایک حکم شرعی پر اتفاق کرلیں اس کو اجماع کہتے ہیں''[۳۱]

اب غور طلب معاملہ یہ ہے کہ صحابہؓ کے بعد اجماع ممکن ہے یا نہیں؟ ایسے بے شمار مسائل ہیں جن میں صحابہؓ کے بعد بھی اجماع ہوا ہے۔ مجیب اللہ ندوی کے خیال کے مطابق جن مسائل میں عہد صحابہؓ کے بعد ائمہ اربعہ کا اتفاق ہوگیا ہے اسے اجماع ہی سمجھنا چاہئے اس لئے کہ امت کے اٹھانوے فیصد محدثین وفقہاء ان میں سے کسی نہ کسی مسلک سے منسلک ہیں۔[۳۲]

مجیب اللہ اس بارے میں مزید کہتے ہیں: ''جو حضرات ہر زمانہ کے تمام مجتہدین کے اتفاق کرنے کی قید لگاتے ہیں وہ اس لئے صحیح نہیں ہیں کہ عہدِ صحابہ میں جن مسائل پر اتفاق ہوا ان میں تمام فقہاء صحابہ شریک نہیں ہوئے بلکہ چند صحابہ کے مشورہ کے بعد کسی مسئلہ میں فیصلہ کیا گیا اور اس سے عام لوگوں نے کوئی اختلاف نہیں کیا۔ تو اس کو اجماع کی حیثیت حاصل ہوگئی جبکہ بعض مسائل میں بعض صحابہ کا اختلاف بھی رہا۔ مثلاً سوادِ عراق کی زمین کے فوجیوں میں تقسیم نہ کرنے پر عام صحابہ کا اجماع ہوگیا مگر حضرت بلالؓ اور کئی صحابہ کرامؓ اس کی مخالفت کرتے رہے یا مثلاً موجودہ دور میں انشورنس اور بلا قید نسبندی کو تمام علماء نے ناجائز قرار دیا ہے''[۳۳]

انشورنس اور بلا قید نسبندی بھی ایک اجماعی مسئلہ ہے اور یہ دونوں علمائے جمہور نے ناجائز قرار دئے ہیں۔ اگر چہ گنے چنے علماء اس سے اختلاف رکھتے ہیں تو اسے اجماعِ جمہور پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ آج سے سو برس پہلے کسی خاص مسئلہ پر اجماع ہونا بڑا مشکل کام تھا

لیکن اب ذرائع رسل ورسائل کے وسیع ہوجانے اور حدیث وفقہ کی کتابوں کی کثرت سے شائع ہوجانے کے بعد اب کسی بھی مسئلہ میں اجماع ہوجانا بہت آسان ہوگیا ہے۔ صرف اجتماعی کوشش اور سعیٔ پیہم کی ضرورت ہے۔

اجماع کی حیثیت

اجماع دراصل اجتہاد کی ایک قسم ہے۔ البتہ اجماع میں اجتماعی اجتہاد کا ظہور عمل میں لایا جاتا ہے اور اجتہاد انفرادی کوشش سے بھی ممکن العمل ہے۔ مجتہدین امت میں باضابطہ طور پر صرف امام ابوحنیفہؒ کے ہاں شورائی طریقہ نظر آتا ہے۔ باقی مجتہدین نے عام طور پر انفرادی نوعیت ہی کے اجتہادات کئے ہیں۔ لغوی اعتبار سے بھی اجماع کے دو معانی ہیں:

(۱) کسی کام کا پختہ ارادہ کر لینا اور کسی بات پر اتفاق کر لینا۔ قرآن میں ہے فاجمعوا امرہ ، (۱۰-۷۱) یا عام طور پر بولا جاتا ہے کہ اجمع فلان علیٰ کذا تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے اس کا پختہ ارادہ کرلیا۔ قرآن میں یہ لفظ زیادہ تر اسی معنی میں مستعمل ہوا ہے۔[۳۴]

(۲) کسی بات پر اتفاق رائے کر لینا جیسا کہ قرآن میں ہے:

واجمعوا ان یجعلوہ فی غیابۃ الجب (۱۲-۱۵)[۳۵]

اسی طرح جب اجمع القوم علی کذا بولتے ہیں تو اس کے یہی معنی ہے کہ لوگوں نے فلاں بات پر اتفاق کرلیا ہے۔ دونوں معنوں میں صرف یہ فرق دکھائی دیتا ہے کہ پہلے معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ایک آدمی پر بھی ہوسکتا ہے البتہ دوسرے معنی کے اعتبار سے دو سے کم آدمیوں پر اس کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔

القیاس:

قیاس کے لغوی معنی ''اندازہ کرنا'' ہے۔ علمائے اصول نے قیاس کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے:

"الحاق امر بآخرنی الحکم الشرعی الاتحاد بینھما فی العلة"

یعنی سبب علت کے اشتراک کی بناء پر دو امور کو حکم شرعی میں مماثل قرار دینے کا نام قیاس ہے:

بیضاوی نے منہاج میں یہ تعریف کی ہے:

"اثبات مثل حکم معلوم آخر بمشارکة فی علة حکم عند المثبت"[۳۶]

یعنی ایک معین چیز کا حکم دوسری چیز پر اس سبب سے لگانا کہ دونوں حکموں میں علت مثبت (یعنی مجتہد) کے نزدیک مشترک ہے۔

اصول فقہ کے چاروں مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ ایسے معاملات میں جن کے متعلق قرآن یا حدیث میں کوئی واضح حکم نہیں ہو۔ اجماع بھی موجود نہ ہو۔ ایسے ہی شرعی مسائل کے متعلق قیاس کا عمل کیا جاسکتا ہے۔ یعنی ایسے معاملات جن کے بارے میں شریعت نے کوئی حکم نہیں دیا ہے مگر ان سے ملتے جلتے معاملات کے متعلق وہ ایک حکم دیتا ہے۔ اس دائرے میں قانون سازی کا عمل اس طرح ہوگا کہ احکام کی علّتوں کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر ان تمام معاملات میں ان کو جاری کیا جائے گا جن میں وہ علّتیں فی الواقع پائی جاتی ہوں اور ان تمام معاملات کو ان سے مستثنیٰ ٹھہرایا جائے گا جن میں درحقیقت وہ علّتیں نہ پائی جاتی ہوں۔[۳۷]
قیاس دراصل اسی عملِ استنباط کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ سے ایک نص کا حکم ان صورتوں سے متعلق کیا جاتا ہے جو اگرچہ نص کے الفاظ میں نہیں آتیں مگر اس کی علّت میں داخل ہوتے ہیں۔ نص کی علّت کو رکن اور اس کے حکم کی توسیع کو جس سے شرعی امور میں قیاس قائم کیا جاتا ہے اسی کو حکم کہا جاتا ہے۔ مالکی فقہ کے مطابق استنباط کو علّت کے لحاظ سے اصل حکم کے ساتھ

مطابق کرنے کا نام قیاس ہے۔ فقہ شافعی کے نزدیک شرعی امور میں معلم کو معلوم پر ایک علّت موثرہ احکام کی وجہ عمل کرنے کا نام قیاس ہے۔

مختصراً سادہ طور پر قیاس کی تعریف بیضاوی کے مطابق یہ ہوگی۔

اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخرہ لا شتی اکھمافی علة الحلم[۳۸]

یعنی قیاس اشتراکِ علّت کی بنیاد پر کسی چیز کے بارے میں دوسری چیز کے مماثل حکم ثابت کرنے کا نام ہے۔ ان الفاظ کی تشریح وتوضیح کرتے ہوئے ڈاکٹر صلاح الدین زیدان نے لکھا ہے کہ:

التماثل فی علة الحکم یودی الی التماثل فی الحکم"[۳۹]

یعنی جب حکم کی علّت میں مماثلت پائی جائے تو نتیجہ حکم میں بھی مماثلت ہوگی۔[۴۰]

قیاس کی اہمیت وضرورت

حالات تیزی کے ساتھ بدلنے پر نت نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں اور ضروریاتِ زمانہ بھی اسی تیزی کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ اس صورت حال سے نپٹنے کے لئے قدرتی طور پر اصول وکلیات کی ضرورت ہوتی ہے جو غور وفکر اور ان اصول وکلیات کی روح اور مزاج سے واقفیت حاصل کر کے اس کے دامن کو وسیع کرے تاکہ یہ ہر دور کے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ ان حالات میں قیاس کی اہمیت کافی بڑھ جاتی ہے۔ لہٰذا قیاس کے عمل سے ایک نص کا حکم وسیع تر ہو جاتا ہے اور اس طرح سے شریعت کو پھلنے پھولنے کا موقع فراہم ہوتا ہے۔

اجتہاد وقیاس کی مماثلت:

عام طور پر اصول فقہ کے مرتّبین نے چوتھا ماخذ شریعت قیاس کو قرار دیا ہے لیکن حافظ

مجیب اللہ ندوی کے نزدیک چوتھا ماٰخذ شریعت اجتہاد ہی ہے اور قیاس اجتہاد ہی کا ایک ذریعہ ہے اسی طرح جس طرح استحسان، مصالح مرسلہ اور استصلاح وغیرہ کے ذریعہ بہت سے مسائل میں اجتہاد سے کام لیا جاتا ہے۔[41]

اس سلسلے میں صاحب کشف الاسرار بھی یہی دلیل دیتے ہوئے کہتے ہیں:

''اجتہاد قیاس سے عام ہے اس لئے کہ قیاس محتاج ہے اجتہاد کا، لہٰذا وہ اجتہاد ہی کی تمہید ہے اور اجتہاد قیاس کا محتاج نہیں ہے''[42]

اجتہاد کے لغوی معنیٰ:

دراصل اجتہاد کا لفظ جہد سے ماخوذ ہے۔ اس کے لفظی معنیٰ سخت کوشش کرنا، اپنا بھرپور طاقت صرف کرنا اور مشقت اٹھانا وغیرہ ہے۔ کہا جاتا ہے:

اجتھدأی بذل مافی وسعه ۔یعنی اس نے جس قدر ممکن تھا، محنت سے کام لیا۔ جہاں اور جس کام میں محنت ومشقت کا دخل نہ ہو وہاں جہد بولا نہیں جاتا۔ قرآن میں ہے و اقسموا باللہ جھد ایمانھم [43]۔ یعنی انہوں نے بہت زور لگا کر قسم کھائی۔ یہی لفظ (جھد) قرآن میں تین جگہ مستعمل ہے اور سب جگہ فتحہ کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔ قرآن کے ان تینوں جگہوں پر اس کے معنیٰ زور لگانے اور مبالغہ کے ساتھ قسم کھانے کے آتے ہیں۔[44]

سعد الدین تفتازانی اس بارے میں کہتے ہیں:

''اجتہاد کے لغوی معنیٰ کسی کام میں مشقّت اٹھانے کے ہیں۔ بولتے ہیں کہ میں نے بڑے پتھر کو اٹھانے کی کوشش کی۔ یہ نہیں بولتے کہ میں نے سنترہ اٹھانے کی کوشش کی''[45]

الموافقات میں اجتہاد کی یہ تعریف کی گئی ہے:

"الاجتهاد هوا ستضراغ الجهد و بذل غاية الوسع امافی درك الاحكام الشرعية واُمافی تطبيقها"[۴۶]

یعنی حل طلب صورت کی دریافت میں بالکل خالی الذّہن ہوکر انتہائی جدوجہد صرف کرنا، یہ صورت نئے قانون کی دریافت کی ہو یا قوانین میں باہمی تطبیق کی ہو۔

اجتہاد کی فقہی تعریف:

فقہا نے اجتہاد کی متعدد تعریفیں کی ہیں۔ شاہ ولی اللہ "عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التّقليد" میں فقہی طور اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

" حقيقة الاجتهاد على مايفهم من كلام العلماء استضراغ الجهد فی ادراك الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية الراجعة كلياتها الى اربعة اقسام الكتاب والسنة والاجماع والقياس"[۴۷]

یعنی علماء کے فہم کے مطابق اجتہاد کی حقیقت یہ ہے کہ قوانین شرعیہ کی دریافت میں پوری محنت اور جدوجہد صرف کرنا یہ دریافت تفصیلی دلائل سے حاصل ہوتی ہے۔ ان دلائل کا مرجع چار چیزوں یعنی کتاب (قرآن مجید)، سنت رسول، اجماع اور قیاس میں ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ کی اسی فقہی تعریف کے مطابق اجتہاد کا مطلب یہ ہے کہ انتہائی غور وفکر اور محنت سے حل طلب مسائل کا حل اس طرح دریافت کرنا کہ ان مسائل کے حل کی بنیاد قرآن حکیم، سنت رسولؐ اور اجماع وقیاس میں کسی پر قائم ہوجائے۔

قاضی بیضاوی نے اجتہاد کی تعریف یوں کی ہے:

''احکام شرعی کے معلوم کرنے میں اپنی پوری کوشش اور صلاحیت کو لگادینے کا نام اجتہاد ہے''[۴۸]

امام غزالیؒ نے یہ تعریف کی ہے:

ـــ"صار اللفظ فی عرف العلماء مخصوصاً بذل المجتهد وسعیة فی طلب العلم"[49]

ابن حاجب نے یہ تعریف کی ہے:

"استفراغ الفقیه الوسع لتحصیل الظن بحکم شرعی"[50]

ایک اور فقیہی یوں اجتہاد کی تعریف کرتا ہے۔

"اجتهاد بذل الطاقة من الفقیه فی تحصیل حکم ظنی شرعی"[51]

اہل اصول کے ہاں اجتہاد سے مراد ہے کسی شرعی حکم کے استنباط میں فقیہ کا اس حد تک محنت سے کام لینا کہ اس سلسلہ میں مزید محنت اس کے بس سے باہر ہو۔ اسی لئے اصول فقہ کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ ممکنہ سعی وعمل وکوشش ہے جو کسی معاملہ میں شریعت کا حکم جاننے کے لئے صرف کی جائے۔(استفراغ الوسع فی معرفة الحکم الشرعی فی امرٍ معین)

سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کہتے ہیں:

"بعض لوگ غلطی سے اجتہاد کو بالکل آزادانہ استعمال رائے کے معنی میں لے لیتے ہیں۔لیکن کوئی ایسا شخص جو اسلامی قانون کی نوعیت سے واقف ہے۔اس غلط فہمی میں نہیں پڑسکتا کہ اس طرح کے ایک قانونی نظام میں کسی آزادانہ اجتہاد کی بھی کوئی گنجائش ہوسکتی ہے۔یہاں تو اصل قانون قرآن وسنت ہے۔انسان جو قانون سازی کر سکتے ہیں،وہ لازماً یا تو اس اصل قانون سے ماخذ ہونی چاہیئے یا پھر ان حدود کے اندر ہونی چاہیئے جن میں وہ استعمال رائے کی آزادی دیتا ہے۔اس سے بے نیاز ہوکر جو اجتہاد کیا جائے وہ نہ اسلامی اجتہاد ہے اور نہ اسلام کے قانونی نظام میں اس کے لئے کوئی جگہ ہے۔"[52]

دراصل اجتہاد اسلام کی تعلیمات میں کسی اصلاح (Reform) کے لئے نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اسلام کی از سر نو تشریح و تعبیر کے لئے ہوتا ہے بلکہ اجتہاد اس لئے بھی ہوتا ہے کہ اسلام کے نا قابل تغیر اصولوں کو زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات پر دوبارہ منطبق کیا جائے۔

اجتہاد کے سلسلہ میں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ کسی مخصوص صورتِ حال سے نمٹنے کے لئے اگر کوئی ایسی عملی تجویز پیش کی جائے جو ایک طرف مثبت نتیجہ پیدا کرنے والی ہو اور دوسری طرف اسلام کے روح و مزاج سے بھی ہم آہنگ یا غیر متصادم ہو تو اسے ایک مجتہدانہ رائے قرار دیا جائے گا۔ ایسی رائے کو قبول کرنا اہل اسلام کے لئے درست بلکہ وقت کا عین مطلوب ہوگا''[۵۳]

اجتہاد کا تعلق امورِ آخرت سے نہیں ہے بلکہ امور دنیا سے ہے اور امور دنیا میں کسی بھی شخص سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

اجتہاد کی صلاحیت:

فقہاء نے ''اجتہاد'' کے لئے دو چیزیں بنیادی اور کلی حیثیت سے ضروری قرار دی ہیں۔

(۱) مقاصد ہدایت سے واقفیت

(۲) موقع و محل کے لحاظ سے استدلال اور استنباط کی صلاحیت۔

اصول فقہ میں کہا گیا ہے:

اجتہاد کا درجہ اس انسان کو حاصل ہوتا ہے جس کے اندر دو صفتیں پائی جائیں۔ (۱) علی وجۂ لکمال مقاصد شریعت سے واقفیت اور اسی کے مطابق مسائل کے استنباط کی صلاحیت۔[۵۴]

اجتہاد کے لئے موزونیت:

اصول فقہ کی اس تشریح سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اجتہاد ایک نازک ترین ذمّہ داری ہے۔ اگر کارِ اجتہاد کی یہ نازک ذمّہ داری کسی نااہل گروہ یا فرد یا ایسے افراد کے حوالہ کردی جائے جو خوفِ خدا سے خالی اور گمراہ ہوں تو وہ اپنی جہالت اور گمراہی کی وجہ سے خود بھی گمراہ ہوں گے اور دیگر مسلمین کو بھی گمراہ کریں گے۔ مجتہد دراصل علم وحکمت سے مزیّن ہونا چاہئے۔ علم سے یہاں مراد ہے علم نبوت۔ یعنی اس درجہ کا علم ہو کہ موقع ومحل کے لحاظ سے وہ مفہوم کا تعین کرسکے اور اصول وکلیات کو برمحل منطبق کرنے نیز جزئیات وفروع میں ان کو تشخص کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

حکمت سے مراد وہ حسن استعداد ہے جو نبوت کی مزاج شناسی کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اور پھر اسرارِ دین ورموز اسرار دین اور موزِ قوانین تک پہنچاتی ہے۔

یہ درجہ قوت فکری وعملی دونوں میں کمال کے بعد حاصل ہوتا ہے جس کی گہرائی اور بلندی کے لحاظ سے کئی درجہ ہیں۔ حکمت کا ایک درجہ صحابہؓ کو حاصل ہو چکا تھا کہ ان کی زندگی شریعت اور مزاج شریعت کے اس قدر ہم آہنگ بن گئی تھی کہ بعض اوقات ان کی رائے کے مطابق وحی آتی تھی۔

اجتہاد کے لئے اہم ترین صلاحیت یہ بھی گردانی جاتی ہے کہ موقع ومحل کے لحاظ سے استدلال واستنباط پر قدرت حاصل ہو۔ جس کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے۔ یعنی ہدایت کے اصول و فروع میں اتنی مہارت وجانکاری ہو کہ انہیں بنیاد بنا کر مقررہ قاعدہ کے مطابق فقہ کے دامن کو وسیع اور دلآویز بنایا جاسکے۔ یہ صلاحیت دراصل مقاصد ومصالح کے تنظیم کی فرائض انجام دیتی ہے اور ان میں ترتیب وتہذیب کے ذریعہ زندگی اور قانون میں مماثلت پیدا کرتی ہے۔
فقہاء نے اس کا ذریعہ درج ذیل چیزوں کو قرار دیا ہے۔

(۱) قرآن حکیم کا علم

(۲) سنت رسول مقدس ﷺ کا وافر علم

(۳) اجماع امت کا علم

(۴) قیاس کے وجوہ اور مختلف طریقوں کا علم

(۵) صحابہؓ اور ان کے متبعین کے اقوال وفتاویٰ پر نظر اور موقع ومحل سے واقف ہونا۔

(۶) فقہی اصول وکلیات کا علم اور جزئیات وفروع میں منطبق کرنے کی صلاحیت ہو۔

(۷) فقہی جزئیات اور ان کے موقع ومحل سے واقفیت ہو۔

(۸) قدیم عربی زبان میں مہارت ہو۔[۵۵] کیونکہ مذکورہ بالا تمام علوم عربی زبان سے تعلق رکھتے ہیں جو اسلامی تعلیمات کا بنیادی ذریعہ primary source ہے۔

(۹) قومی وملکی مصالح اور حالات وزمانہ کے تقاضوں سے واقفیت بھی ایک مجتہد کے لئے ضروری ہے۔[۵۶]

(۱۰) قلب سے متعلق علم وادراک بھی ایک مجتہد کے لئے لازم وملزوم ہے۔ کیونکہ قلبی علم دراصل ایک باطنی قوّت ہے جو زندگی کو کردار میں ڈھالنے سے ابھرتی اور عقل کو قلب کی تربیت گاہ میں لے جانے سے سنورتی ہے۔ علمائے اصولیین اس کو قلب کی آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں۔[۵۷]

قرآن مجید اس کا ذکر یوں کرتا ہے:

"یآیھاالذین امنو ان تتقو اللہ یجعل لکم فرقانا" [۵۸]

''اے ایمان لانے والو! اگر آپ پرہیز گاری یعنی اللہ سے ڈرنے کا طریقہ اختیار کرو تو اللہ تمہیں فرقان عطا کرے گا''۔

امام غزالیؒ نے اس کا تجزیہ یوں کیا ہے:

(۱) آفات نفسانی کی باریکیوں کی پہچان (۲) ان چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بنا دینے والی ہیں۔ (۳) راہِ آخرت کا علم (۴) اخروی نعمتوں کی طرف رجحان (۵) دنیا کو حقیر سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت (۶) دل پر خوف الٰہی کا غلبہ[۵۹]
بعض علماء اصول نے کچھ ایسے تکمیلی اوصاف بھی مجتہد کے لئے لازمی قرار دئے ہیں، جن سے اس کو متصف ہونا چاہئے مثلاً نیت کی پاکیزگی، عقیدہ کی سلامتی، عدالت، ذہانت و فطانت اور علم کلام سے واقفیت وغیرہ۔[۶۰]
مذکورہ بالا شرائط کے سلسلہ میں بعض علماء دین اور فقیہوں کا خیال ہے کہ دورِ جدید میں کسی ایک انسان کے اندر ان تمام صفات کی موجودگی محال ہے۔ یہ بالکل درست ہے کہ مجتہد مطلق کے اندر ان تمام صفات کا موجود ہونا ضروری ہے جس کی بناء پر وہ مقررہ مسالک کے قواعد سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اپنے طے کردہ اصولوں کی بنیاد پر اجتہاد کر سکتا ہو لیکن ہمارے دور میں ایسی اہلیت مفقود ہے۔[۶۱]
مجتہدین کے پانچ اقسام: علماء جمہور نے مجتہدین کی پانچ اقسام بیان کی ہیں:
(۱) مجتہد مطلق: یعنی وہ مجتہد جو از خود مسائل و احکام کا شرعی دلائل کے ساتھ استنباط کرے اور اس سلسلہ میں کسی امام یا مجتہد کی پیروی نہ کرے۔ علامہ سیوطی کے خیال کے مطابق اس قسم کے مجتہدین اس دور میں اب کمیاب ہی نہیں بلکہ نایاب بھی ہیں۔[۶۲]
(۲) مجتہد منتسب: یعنی جس کے اندر اجتہاد کی مطلوبہ شرائط تو موجود ہوں لیکن وہ مسائل کے استنباط میں جداگانہ اصول و قواعد متعین نہ کرے بلکہ اس معاملے میں اپنے امام ہی کی پیروی کرے۔
(۳) مجتہدِ تخریج: یعنی وہ مجتہد جو اجتہاد میں اپنے امام کی پیروی کرے مگر دلیل کی بنیاد پر خود بھی اصول اجتہاد وضع کرے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کے دلائل امام کے اصول و قواعد سے

متصادم ومتجاوز نہ ہوں۔

(۴) مجتہد ترجیح: وہ مجتہد جو ائمہ اجتہاد کے مختلف اقوال کا موازنہ کرے اور روایت یا درایت کے اعتبار سے ان میں وجہ ترجیح متعین کرنے کی صلاحیت بدرجہ اتم رکھتا ہو۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود فقیہ ہو اور اپنے امام کے مسلک کا بھرپور حافظہ رکھتا ہو۔ ان کے دلائل سے واقفیت رکھنے کے علاوہ قیاس واستنباط احکام پر بھی قادر ہو۔ ایسے مجتہدین سے کوئی بھی دور خالی نہیں رہا ہے۔ انہی مجتہدین کے کارناموں سے ائمہ اربعہ کے اقوال وافعال مدّون ومرتب ہو سکے ہیں اور یہ انہی کا حصہ ہے کہ ہر دور میں لوگوں کے شرعی احتیاج کی تکمیل کا سامان ہوتا رہا ہے۔

(۵) مجتہد الفتیاء: یعنی وہ مجتہد جو کسی مسلک کے احکام کے حفظ اور نقل پر قادر ہو۔ علاوہ اس کے اس کو ہر قسم کے مسائل میں اپنے مسلک کی رہنمائی کے مختلف طریقوں سے واقفیت ہو۔ ایسی صورت حال میں وہ دو اعتبار سے کسی مسئلہ کے بارے میں فتویٰ دے سکتا ہے۔ ایک یہ کہ اسے کسی مسئلہ میں اپنے امام سے صحیح سند کے ساتھ کوئی بات معلوم ہو دوسرے یہ کہ فلاں مسئلہ مشہور کتاب میں درج ہے جس کے مسائل متداول العمل ہیں۔[۶۳]

زمانۂ حاضرہ میں مجتہد مطلق بالکل نایاب ہیں مگر باقی درج بالا مجتہدین ہر دور میں پائے جاتے ہیں۔ اس بارے میں امام سیوطیؒ بالکل بجا کہتے ہیں کہ لوگ اس معاملے میں بحث ومباحثہ کرتے رہے ہیں کہ ایک عرصہ میں مجتہد مطلق کا وجود باقی نہیں رہا اب صرف مجتہد مقید ہی پائے جاتے ہیں حالانکہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ نہ تو انہیں علماء کی آرا کا علم ہے اور نہ ہی مطلق مجتہد اور مستقل مجتہد کے درمیان جو فرق ہے اس کی انہیں خبر ہے۔ اسی طرح مجتہد مقید اور مجتہد منتسب وغیرہ کے اس فرق سے بھی بے خبر ہیں جن کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے۔[۶۴]

فقہاء نے اس موضوع پر ایک دوسرے پہلو aspect سے بھی بحث کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اجتہاد نوعی اور جزئی بھی ہوسکتا ہے۔ ایک عالم دین کسی ایک فن یا علم کے کسی ایک شعبہ میں درجہ اجتہاد کو پہنچ سکتا ہے۔[۶۵] اس بارے میں فخر الدین رازی ''المحصول'' میں کہتے ہیں:

''اگر کوئی شخص اجتہاد کے لئے مشروط علوم میں کمال حاصل کرے تو یہ اس کی اعلیٰ صورت ہے لیکن اگر وہ کسی ایک فن یا مسئلہ میں اجتہاد کی شرائط پوری کرے تو یہ اس کے لئے جائز اجتہاد ہوگا۔ اگر چہ اس بات پر بعض علماء کا اختلاف ہے لیکن زیادہ حق بات یہی ہے کہ فرائض کا باب مناسک اور مباحات کے ابواب سے مختلف ہے۔ جو شخص فرائض سے متعلق آیات، احادیث اور اجماع و قیاس کی معلومات حاصل کرے اس کے لئے اس خاص حصہ میں اجتہاد کرنا درست ہوگا۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ مجتہد نے زیر بحث مسئلہ کے سارے پہلوؤں کی معرفت حاسل کر لی ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی سوال مطلق مجتہد کے بارے میں بھی ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اس قسم کی بے حقیقت باتوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔''[۶۶]

فقہائے جمہور کے نزدیک یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ جزئی اجتہاد کے لئے شرائط سہل و آسان ہیں۔ آلامدی اپنی کتاب ''الاحکام'' میں لکھتے ہیں کہ جزئی اجتہاد کے لئے یہ بات کافی ہے کہ اجتہاد کرنے والا متعلقہ مسئلہ سے واقف ہو۔ غیر متعلق مسائل سے اس کی ناواقفیت اس کی اس اہلیت پر اثر انداز نہیں ہوگی۔[۶۷]

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو چکا ہے کیونکہ چوتھی صدی ہجری کے بعد کسی کو اجتہاد کرنے کی جسارت نہ ہوئی۔ حقیقت حال یہ ہے کہ محقق علماء و فقہاء نے کبھی اجتہاد کے دروازے کو بند کرنے کی تائید نہیں کی۔ دور اول سے لیکر دورِ حاضر تک علماء و فقہاء کی ایک جم غفیر ایسی پیدا ہوئی جنہوں نے کھلے ذہن کے ساتھ اعلان کیا کہ اجتہاد کا عمل ایک مستقل عمل ہے اور یہ عمل امت میں تا قیام قیامت جاری رہے گا۔ انہی علماء و فقہاء میں ابن

تیمیہ، السیوطی، ابن خلدون، عزالدین ابن عبدالسلام، الشاطبی، الشوکانی، المراغی وغیرہ شامل ہیں۔

بارہویں صدی کے عالم دین امام صنعانی نے امام محمد ابراہیم الوزیر کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ''لوگوں نے اجتہاد کے معاملہ کو خوب بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے فی زمانہ اجتہاد ایک امر محال ہے۔ حالانکہ سلف صالحین اس سلسلہ میں اس قدر متشدد نہیں تھے۔ ویسے اجتہاد آسان بھی نہیں ہے۔ البتہ اس کے لئے فکر سلیم اور ذوق صحیح درکار ہے''[۶۸]

(ب) اُجتہاد کا تاریخی پس منظر

دور اول سے دور حاضر تک

اجتہاد کی اصل قرآن وسنت میں موجود ہے۔ ذرا سے غور وفکر کے بعد واضح ہوتا ہے کہ اللہ نے باب اجتہاد اپنے حکم سے کھولا ہے اور سب سے پہلے رسول ﷺ نے اس کو استعمال فرمایا ہے۔ یہ حقیقت کہ اللہ ہی نے باب اجتہاد کھولا ہے۔ قرآن کے متعدد ارشادات سے عیاں اور ثابت ہے۔ مثلاً سورۃ الحشر کی یہ آیت جس میں اللہ تاکید فرماتا ہے۔

''اے دیدۂ بینا رکھنے والو، عبرت حاصل کرو''[۶۹]

عبرت حاصل کرنے کے لئے گہری نظر کی ضرورت ہے تاکہ ظاہری کیفیت کو دیکھ کر انسان اس کی تہہ تک جا سکے اور عبرت بھی انسان اسی حالت میں حاصل کر سکتا ہے۔ جب اس میں درست راستہ تلاش کرنے کی جستجو موجود ہو۔ اس آیت میں یہ حکم بھی مضمر ہے کہ عزم وجستجو پیدا کرو۔ اس لئے کہ عربی کا مقولہ ہے کہ مَن جَدَّ وَجَدَ۔ اس کام کے لئے بصارت کے علاوہ

بصیرت کی کافی ضرورت ہوتی ہے۔اسی لئے اللہ نے اس آیت میں اہل بصیرت ہی کو مخاطب کیا ہے یعنی شروع میں ہی یـاولیٰ الابصار کہا ہے۔اس ہدایت کے پورے معنی سمجھنے کے بعد یہی ظاہر ہوتا ہے کہ دنیا کے حالات سے عبرت، کوشش یا اجتہاد کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔ سورۃ الحشر کی آیت نمبر ۲۱، ہی میں اجتہاد کی ضرورت اور افادیت کو اور بھی زیادہ نمایاں طور پر واضح کیا گیا ہے۔ارشاد ہوتا ہے:

"لـو انـزلـنـا هـذالقرآن علىٰ جبل لرأيتَهٗ خاشعاً متصدآ عاً من خشية اللهؕ وتلك الامثل نضر بها للناس لعلهم يتفكرون"۔

''اگر ہم نے یہ قرآن کسی پہاڑ پر اتار دیا ہوتا تو تم دیکھتے کہ وہ اللہ کے خوف سے دبا جارہا ہے اور پھٹا جارہا ہے۔ یہ مثالیں ہم لوگوں کے سامنے اس لئے بیان کرتے ہیں کہ وہ ان پرغور کریں''۔

مثالیں بات کو سمجھانے کے لئے دی جاتی ہیں کیونکہ ان میں آسان اشارے ہوتے ہیں تاہم ان کا پورا مطلب سمجھنے کے لئے ان پر غور وفکر اور تدبر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔دراصل علم کی ضرورت ہر حال میں ہے تاہم علم کے ذریعے کائنات کے روحانی اسرار کو سمجھنا جن کی فہمائش مثالوں سے کی گئی ہے کوشش، جستجو اور اجتہاد کے بغیر ناممکن ہے۔ظاہر و باطن میں فرق ہی کی وجہ سے مثالوں سے بات سمجھائی جاتی ہے۔اب اگر کوئی پردہ ہی نہ ہوتا تو مثالوں کی کوئی ضروت نہ تھی اور نہ ہی علم درکار تھا اور نہ ہی پس پردہ دیکھنے کے لئے اجتہاد کی ضرورت تھی۔لہٰذا انہی ضروریات کے لئے اللہ تعالیٰ سورۃ الفرقان میں مومنین کی یہ صفت بیان کرتا ہے:

''جب ان کو ان کے رب کی آیات سنا کر نصیحت کی جاتی ہے تو وہ ان پر اندھے اور بہرے بن کر نہیں گر پڑتے''۔۷

غور وفکر اور تدبر وتفکر نہ کرنے والوں کی زبردست مذمّت کرتے ہوئے قرآن میں اللہ فرماتا ہے:

''اور یہ حقیقت ہے کہ بہت سے جن اور انسان ایسے ہیں جن کو ہم نے جہنم کے لئے پیدا کیا ہے۔ ان کے پاس دل ہیں مگر وہ ان سے سوچتے نہیں۔ ان کے پاس آنکھیں ہیں مگر وہ ان سے دیکھتے نہیں۔ ان کے پاس کان ہیں مگر وہ ان سے سنتے نہیں۔ وہ جانوروں کی طرح ہیں بلکہ ان سے زیادہ گئے گذرے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو غفلت میں کھوئے گئے ہیں''[۷۱]

اللہ نے حق کی تلاش وجستجو کرنے والوں کی رہبری کرنے کا وعدہ فرماتے ہوئے کہا ہے:

"والذین جاھدو فینا لنھدینھم سبلنا" (العنکبوت آیت ۶۹)

''جو لوگ ہماری راہ میں جدوجہد کریں ہم ان کو اپنے راستے ضرور دکھائیں گے''

قرآن میں امن اور خوف کے معاملہ کا ذکر کرتے ہوئے ہدایت دی گئی ہے کہ جب اس قسم کا کوئی غیر معمولی واقعہ پیش آئے تو تحقیق کے بغیر اس کو پھیلاتے مت پھرو۔ بلکہ اس کو رسولؐ اور اصحاب امر کے پاس لے آؤ تا کہ جو لوگ استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں وہ اس کی حقیقت کو جانیں اور اس کی صحیح شرعی حیثیت متعین کریں۔[۷۲]

اس آیت قرآنی میں الذین یستنبطونہ منھم کا لفظ آیا ہے۔ القرطبی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے۔" والاستنباط فی اللغة الاستخراج۔ وھو یدل علی الاجتھاد اذا عدم النص والاجماع"[۷۳]

یعنی استنباط کے معنی استخراج کے ہیں اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی معاملہ میں جب نص اور اجماع موجود نہ ہو تو اجتہاد کیا جانا چاہئے۔

امام رازیؒ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی نیا

مسئلہ پیش آئے تو اس کی بابت نص کے بجائے استنباط کے ذریعہ شرعی حکم معلوم کرنا جائز ہے اور یہ کہ اس قسم کا استنباط (یا اجتہاد) بھی ایک حجتِ شرعی کی حیثیت رکھتا ہے۔

سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ ﷺ کے زمانہ حیات میں قوانین کا تمام تر تعلق آپؐ کی ذاتِ مبارک سے وابستہ تھا اس لئے اجتہاد کا کام بھی تنہا آپؐ ہی کے سپرد تھا۔ رسولؐ کو ہدایتِ الٰہی کے بنیادی اصول بتادئے گئے تھے اور کلی طور پر حکمت عملی سمجھا کر اس کے مزاج سے روشناس کرایا گیا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ ہدایت الٰہی کی آمد کا سلسلہ بھی جاری تھا جس کی بناء پر نئی ضرورت پیش آنیکے وقت اللہ کی طرف سے صریح ہدایت کا انتظار رہتا تھا۔ اور اس دوران اگر صریح ہدایت یعنی وحی کی روشنی نمودار ہوتی تو ذاتی اجتہاد کا سوال ہی نہ تھا۔ ورنہ رسول ﷺ اپنی حکمت عملی اور مزاج کی رعایت سے اور ان ہی بنیادی اصولوں کی روشنی میں پیش آمدہ مسائل کا حل نکالتے اور ان کے ان احکام کو شریعت میں قانونی حیثیت حاصل ہوتی تھی۔ البتہ اگر یہ احکام وقتی مصلحت پر مبنی ہوتے یا کسی خاص امر کی رعایت کی وجہ سے وقتی اور عارضی ہوتے تو اس مصلحت کے ختم ہونے کے بعد وہ احکام بھی ختم ہوتے یا ملتوی کردئے جاتے ان کے بعض احکام جو وقتی اور عارضی نہ ہوتے تھے۔ ان کی حیثیت دائمی ہے۔ ہدایت الٰہی کے مجموعہ یعنی قرآن مجید میں اس قسم کی بعض مثالیں موجود ہیں کہ رسول ﷺ نے وقتاً فوقتاً اجتماعی معاملہ میں نظریۂ رحمت کے پیش نظر کوئی حکم دیا لیکن نظریۂ عدل کے اعتبار سے وہ موزون نہ تھا تو اجتماعی مفاد کے پیش نظر آپؐ کو اس سے مطلع کردیا گیا یا ذاتی معاملہ میں آپؐ نے کوئی عمل کیا جو آپؐ کی قدر و منزلت کے لحاظ سے مناسب نہ تھا تو فوراً اس سے خبردار کردیا گیا۔[۴۷] اس

انتظام کی بدولت ہم بلا شک وتردّد یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو باتیں رسولؐ نے امور دین سے متعلق فرمائیں ان کی حیثیت ''وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الّا وحی یوحیٰ'' کی تھی۔[۷۵] یعنی رسولؐ کی زبان مبارک پر وحی الٰہی ''گویا'' ہوتی۔ حدیث میں ایسی کافی مثالیں موجود ہیں جن سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ بعض دنیوی معاملات میں رسول اللہ ﷺ صحابہؓ سے مشورہ فرماتے تھے۔ مثال کے طور پر ایک حدیث میں ہے کہ رسولؐ نے مومنین کے لئے کچھ احکام دئے۔ صحابہؓ نے کہا کہ کیا یہ وحی پر مشتمل ہیں۔ آپ ﷺ نے جواب دیا کہ اگر وحی پر مشتمل ہوتے تو میں تم سے مشورہ نہ کرتا۔

ایک دوسری حدیث بہت دلچسپ ہے جو کھجور کے درختوں کے متعلق ہے۔ آپ ﷺ جب مدینہ تشریف لائے اور وہاں دیکھا کہ نر درختوں کے پھول مادہ پھول کے اندر ڈالے جاتے ہیں گویا اس عمل کی وجہ سے کھجور پیدا ہوتی ہے۔ آپؐ کی طبعیت میں جو حیاء تھی اس کی بناء پر آپؐ کو یہ عمل پسند نہ آیا اور کہا کہ نر اور مادہ کا تعلق پیدا کرنا درختوں میں مناسب نہیں ہے۔ بہتر ہے کہ تم یہ نہ کرو۔ لوگوں نے جب اس حکم پر عمل کیا تو کھجور کی پیداوار اس سال بہت خراب ہوگئی۔ سب لوگ آئے اور عرض کیا یا رسول ﷺ ہم نے اس سال بیج ڈالنے تلقیح pollination کا عمل نہیں کیا جس کی وجہ سے کھجور پیدا نہیں ہوئی اس پر ترمذی شریف وغیرہ کی حدیثوں کے مطابق آپ کا جواب یہ تھا۔ ''انتم اعلم بامور دنیاکم'' (تم اپنے دنیاوی معاملات کو میرے مقابلے میں بہتر جانتے ہو)[۷۶]

حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے کہ نبی کریم ﷺ جب حضرت علی اور حضرت معاذؓ کو یمن میں قاضی بنا کر بھیجنے لگے تو آپ ﷺ نے دونوں کو الگ الگ ہدایات دیں۔ اس بارے میں حضرت معاذؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یمن بھیجا تو پوچھا:

''کیف تقضی اذا عرض لك القضا؟ قال اقضی بما فی کتاب اللہ،

قال: فان لم يكن ذلك فی كتاب الله؟ قال اقضی بسنة رسول الله ،
قال: فان لم يكن ذلك فی سنة رسول الله؟ قال اجتهد رأئی ولا الو۔
قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره بيده وقال الحمد لله للذی وفق رسول الله لما يرضیٰ رسول الله"[77]

(تمہیں اگر مقدمہ درپیش ہوتو کیسے فیصلہ دو گے؟ معاذ ؓ نے کہا اللہ کی کتاب میں دئے گئے حکم کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ ﷺ نے کہا اگر متعلقہ مسئلے میں کتاب اللہ میں حکم نہ ملے تو پھر؟ معاذ ؓ نے جواب دیا پھر میں اللہ کے رسول ﷺ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا اگر وہ مسئلہ سنت میں بھی نہ ملے تو پھر؟ معاذ ؓ نے کہا: اس صورت میں میں اپنی سوجھ بوجھ کے مطابق اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔ معاذ ؓ کہتے ہیں کہ اس پر رسول اللہ ﷺ نے ان کے سینے پر اپنا ہاتھ مارتے ہوئے کہا: اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس بات کی توفیق بخشی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے)

حضرت معاذ ؓ کی روایت کردہ مذکورہ بالا حدیث اسلامی قانون کو زندگی دینے والی، برقرار رکھنے والی، اور ہر ضرورت میں کام آنے والی ہے۔ اس کی وجہ سے ایک غیر جانبدار شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ اسلامی نظام قانون چودہ سو سال سے لیکر آجتک چلا آرہا ہے اور اس میں آئندہ بھی چلنے کی قوّت باقی ہے نیز یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دین میں اجتہاد کی اہمیت اتنی زیادہ ہے کہ اسے ہر حال میں جاری وساری رہنا چاہئے اسی لئے دوسری حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد میں ثواب ہی ثواب ہے گناہ نہیں ہے:

عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"اذا حکم الحاکم فاجتهدثم صاب فله اجران و اذاحکم فاجتهد ثم اخطاء فله اجر"[۷۸]

یعنی جب حاکم کسی معاملہ میں فیصلہ دے اور وہ اس کے لئے اجتہاد کرے اور اس کا فیصلہ درست ہوتو اس کے لئے دو اجر ہیں اور جب وہ فیصلہ دے اور اجتہاد کرے پھر وہ غلطی کر جائے تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔ یعنی ضروری علم اور حسن نیت اگر موجود ہوتو آدمی کو اجتہاد کرنے کا مکمل حق حاصل ہے۔

رسول ﷺ کے دور میں اجتہاد کی ایک مثال یہ ہے کہ غزوۂ احزاب کے بعد ۵ھ میں حضورؐ نے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت بنو قریظہ کی طرف روانہ کی۔ یہ روانگی غالباً ظہر کی نماز کے بعد ہوئی تھی۔ اس لئے صحابہؓ کو روانہ کرتے ہوئے رسولؐ نے فرمایا:

"لایصلین احدکم العصر الا فی بنی قریظة، لا تصلوا صلاة العصر حتی توتوابنی قریظة"[۷۹]

یعنی تم لوگ عصر کی نماز صرف اس وقت پڑھنا جبکہ تم بنی قریظ کے علاقہ میں پہنچ جاؤ۔

اس حکم کے مطابق صحابہؓ اپنے اونٹوں پر روانہ ہو گئے۔ مگر ابھی وہ راستہ ہی میں تھے کہ سورج ڈوبنے کے قریب آ گیا۔ اب ان میں اختلاف پیدا ہوا۔ بعض صحابہؓ نے کہا کہ بنو قریظ تک پہنچتے پہنچتے عصر کی نماز کا وقت ختم ہو جائے گا۔ اس لئے ہم کو درمیان میں ہی نماز ادا کرنی چاہئے۔ صحابہؓ کے دوسرے گروہ نے کہا کہ نہیں۔ ہم اپنا سفر جاری رکھیں گے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ عصر کی نماز تم لوگ بنو قریظ کی بستی میں پہنچنے سے پہلے مت پڑھنا۔ چنانچہ اس طرح بعض صحابہؓ نے اپنی رائے کے مطابق درمیان میں عصر کی نماز ادا کر لی اور بعض لوگ چلتے رہے یہاں تک کہ جب وہ بنو قریظ کے علاقہ میں پہنچ گئے، اس وقت انہوں نے عصر کی نماز پڑھی۔ اگر چہ وہاں پہنچ کر عصر کا وقت ختم ہو چکا تھا۔ اس کے بعد جب رسول اللہ ﷺ کو

اس کا علم ہوا تو آپ نے دونوں ہی کے عمل کی تصدیق فرمائی۔

اس واقعہ پر علماء نے کافی بحث کی ہے۔ محقق علماء دین کے خیال میں جن لوگوں نے درمیان میں نماز ادا کر لی وہ اگر چہ بظاہر قول رسول ﷺ کی خلاف ورزی تھی مگر یہ ان کا اجتہاد تھا اور ان کا یہ اجتہاد درست تھا کیونکہ انہوں نے اس حقیقت کو جانا کہ رسالت مآب ﷺ کی مراد یہ تھی کہ تیزی سے سفر کر کے جلد منزل پر پہنچو۔ آپ کا یہ مطلب نہیں تھا کہ نماز دیر کر کے ادا کرو۔[۸۰]

رسول اللہ ﷺ نے بعض اوقات صحابہؓ کے قابل قدر مشوروں کی بناء پر اپنی بعض تجاویز بدل بھی دیں جیسا کہ جنگ بدر کے موقع پر ہوا تھا کہ حباب بن منذر کی رائے پر مقامِ جنگ بدل دیا تھا۔ ایسا بھی بعض اوقات ہوا کہ آپؐ کے جانثار صحابہؓ ان سے یہ دریافت کرنے کے بعد کہ وہ اللہ کے احکام نہیں تھے۔ قبول نہیں کیا۔ جیسا کہ جنگِ خندق کے موقع پر ہوا۔ یہ واقعات آج کل کی دنیا میں حضور ﷺ کی قدر و قیمت اور منزلت کم نہیں کرتے بلکہ ان کی لامثال شخصیت کو چار چاند لگاتے ہیں۔ اگر حضور رسالتِ مآبؐ فرشتہ ہوتے یا ہر آن ''ہدایتِ الٰہی'' ہی کے سہارے سے چل رہے ہوتے تو ان کی حیرت انگیز کامیابیاں ان کی جرأت مندانہ تبلیغ، اشاعتِ دین اور میدانِ جنگ میں قیادت کرنے کی درخشاں صفات بے لاگ تاریخ دان رقم کرنے پر مجبور نہ ہوتے۔ حضور رسالت مآب ﷺ کا یہ اعجاز ہے کہ اپنی بے پناہ ذہانت، صلاحیت اور اعلیٰ و ارفع حکمتِ عملی اور دور بینی سے احکام الٰہی کے مقصد اور مطلب کو پا کر مسائل دنیا کو شرعی مطمح نظر سے سلجھا دیتے تھے۔ آپ ﷺ کی لامثال حکمتِ عملی اور اجتہاد ''غزوۂ حدیبیہ'' کے نام سے بھی تاریخ عالم میں معروف ہے اگر چہ اس سنت کو سیرت کی کتابوں میں غزوۂ ہی کے نام کے تحت درج کیا گیا ہے[۸۱]

ہجرت کے چھٹے سال رسول اللہ ﷺ اپنے اصحابؓ کے ساتھ مدینہ سے مکہ کے

لئے روانہ ہوئے۔آپ کا مقصد اس وقت صرف عمرہ کرنا تھا مگر جونہی آپ ﷺ اور اصحاب رسول کو آگے جانے سے روکا گیا۔ یہ ایک نازک صورت حال تھی۔ یقیناً اگر آپؐ اور صحابہؓ مکہ میں داخلہ پر اصرار کرتے تو گھمسان کی لڑائی کی نوبت آجاتی۔آپ ﷺ نے اپنی کمالِ دانائی اور تبحرّ علم وحکمت کا مظاہرہ کر کے قریش مکہ سے گفت وشنید کا راستہ اختیار کیا۔اس کے نتیجے میں دونوں جماعتوں کے درمیان ایک ناجنگ معاہدہ No war pact ہوا جس کی بیشتر دفعات بظاہر قریش کے حق میں اور مسلمانوں کے خلاف تھیں۔اس کے باوجود آپؐ اس صلح نامہ پر دستخط کر کے مدینہ واپس آگئے۔اور قرآن نے اس کو ''فتح مبین'' سے تعبیر کیا ہے۔[۸۲] کیونکہ یہ ایک عظیم حکمت اور حکیمانہ عمل تھی اور حالات کے تقاضوں کے تحت فہم وفراست کی ایک بہترین مثال تھی۔آنحضور ﷺ نے بارہا اپنے تفکر اور تدبر سے اجتہادات فرمائے ہیں۔شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے نبی کریم ﷺ کی اجتہاد کی حقیقت اور احادیث کی اس قسم پر بحث کی ہے جس کی بنیاد وحی نہیں ہوتی تھی۔وہ اس بارے میں کہتے ہیں:

> ''آپ ﷺ کے اجتہاد کی حقیقت یہ ہے اللہ نے (علم لدنی کے طور پر) آپؐ کو شریعت کے مقاصد اور اس کے احکام وغایات سمجھا دئے اور تشریح وتفسیر کے اصول بھی بتا دئے۔آپؐ نے انہی مقاصد اور اصول کو پیش نظر رکھ کر اپنے اجتہاد نبوت کو استعمال کیا''[۸۳]

شاہ ولی اللہؒ کے مطابق رسول اللہ ﷺ کے سارے ارشادات وفرمودات نہ ہی وحی کی بنیاد پر تھے اور نہ ہی صرف شرعی قواعد اور اصول کی بنیاد پر تھے بلکہ ان کے بہت سے عملی کام اور اقوال دنیاوی تجربہ، اپنی فراست، وقتی مصلحت، ذاتی عادات اور قومی رسم ورواج کی بنیاد پر تھے۔قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم ﷺ کو مخاطب کر کے کہا ہے:

''اے نبیؐ ہم نے یہ کتاب تم پر حق کے ساتھ نازل کی ہے تاکہ جو راہِ راست ہم نے تمہیں دکھائی ہے تم اس کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو''[۸۴]

اس آیت میں لفظ ''جو راہ ہم نے دکھائی ہے'' اجتہاد کے جواز کی واضح دلیل ہے۔

امام بخاریؒ نے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ ایک صحابیہ نے اپنی والدہ کی نذر پوری کرنے کیلئے حج بدل کی اجازت رسولؐ سے طلب کی اور انہوں نے اس کی اجازت انہیں دی۔ حدیث کے الفاظ سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ کا یہ فیصلہ بھی اجتہاد پر مبنی تھا۔[۸۵]

امام احمد اور ابوداؤد نے حضرت عمر فاروقؓ سے جو حدیث نقل کی ہے۔ اس حدیث میں آپؐ نے بہ حالت روزہ بوسہ لینے کو پانی کے ذریعہ مضمضہ کرنے پر قیاس کر کے روزہ نہ ٹوٹنے کا حکم صادر فرمایا۔[۸۶]

غزوہ تبوک کے موقع پر منافقین نے مختلف حیلوں کا سہارا لیکر رسول اکرم ﷺ سے غزوہ میں شریک نہ ہونے کی اجازت چاہی۔ آپؐ نے ان کو اجازت دے دی۔ اس پر قرآن کی آیت نازل ہوئی کہ

''اے نبیؐ! اللہ تمہیں معاف کرے تم نے انہیں (شریک جہاد ہونے سے) کیوں رخصت دے دی''[۸۷]

غزوہ تبوک کے اس واقعہ میں قرآن نے آپؐ کے فیصلے پر ناپسندگی کا اظہار فرمایا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپؐ نے یہ فیصلہ اجتہاد سے فرمایا تھا۔ اس طرح سے یہ حقیقت اظہر من الشمس ہوگئی کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دینی امور اور احکام شرعیہ میں اجتہاد فرمایا جن دینی امور اور احکام کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی۔

دورِ خلفاءِ راشدینؓ کے اجتہادات

حضور اکرم ﷺ کے بعد خلفاء راشدین کا دور آیا۔ نبی اکرمؐ کے وصال نے جو چیلنج مسلمانوں کو دیا تھا اس کا پوری صلاحیت کے ساتھ مقابلہ کیا گیا۔ سب سے پہلا مسئلہ جو امت کو حل کرنا پڑا وہ آنحضرت ﷺ کی خالی جگہ کو پُر کرنے کا مسئلہ تھا۔ اس وقت اس بارے میں بہت سے سوالات ابھر کر سامنے آئے تھے مثلاً کیا اس خالی جگہ کو پُر کیا جائے یا نہیں؟ دین کو سیاسی حاکم کی ضرورت ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو مناسب حاکم کو کس طرح چنا جائے؟ بحیثیت رسول اللہ کے حضور ﷺ کا کوئی جانشین Successor نہیں ہوسکتا۔ آنحضرتؐ کا بحیثیت ملت کے رہنما اور سرداریت کو قایم رکھنا نہایت ضروری تھا تاکہ سیاسی طوائف الملوکی اور انتشار دین پیدا نہ ہوجائے۔ چنانچہ امت کا پہلا اجتہاد یہی تھا کہ ایک خلیفہ امت دنیاوی قیادت و سیادت اور دین کی حفاظت کے لئے اکثریت کی مرضی سے چن لیا جائے۔ یہ ایک عظیم اجتہاد تھا جس کو بعد کے واقعات نے بدرجۂ اتم ثابت کیا۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ پر تناوء حالات میں خلیفہ چن لئے گئے۔ اس وقت تمام مملکت اسلامیہ میں زبردست سرکشی کی کیفیت رونما ہوگئی تھی۔ اس حد تک سیاسی حالات نازک اور ناگفتہ بہہ تھے کہ آس پاس سے لیکر دور دور تک دینی اور دنیوی ابتری کے خطرے کا الارم بج رہا تھا جگہ جگہ نبوّت کے متعدد جھوٹے دعوے دار رونما ہوئے تھے اور ارتداد کی طرف زبردست رجحان بڑھ رہا تھا۔ ایک علاقے کے باشندے زکوٰۃ کو مدینہ منورہ بھیجنے کے اس واسطے خلاف تھے کہ ان کے خیال سے رسولؐ کے بعد مدینہ کی کوئی مرکزی فوقیت نہ رہی تھی حالانکہ مدینہ کا شہر بلاشبہ دنیائے اسلام اور استحکام دنیائے اسلام کا مرکز بدستور تھا گرچہ بظاہر رسولؐ کی فوقیت باقی نہ تھی مگر اس کے دنیوی حقوق سے انکار اتیک باغیانہ طرزِ عمل تھا۔ اس کے علاوہ بہت سی دیگر سیاسی بغاوتیں رونما ہوئی تھیں۔ ان حالات میں اعتقادات کی سلمیت اور انتظام کی مرکزیت کو

قائم رکھنا ایک عظیم مسئلہ تھا۔ ابوبکر صدیقؓ نے ان پر تناؤ اور پرخطر حالات میں اندرونی اختلاف رائے کو اپنے کمال درجہ فراست اور تدبر سے ہموار کیا۔ اس عمل کو سرانجام دینے کے لئے انہوں نے بہت اہم اجتہادات کئے اور ساری سرتابیوں کو فرو کیا۔ انہوں نے سلطنت کے مرکزی اور مقامی محکموں کو بھی تقویت اور ترقی دی اور جلیل القدر صحابہؓ کو اس کے ارکان مقرر کئے۔ اس کے علاوہ انہوں نے وحدت ملت (unity) کو ہر قیمت پر قائم رکھنے کا انتظام کیا۔ منصبِ خلافت کے تصور کو خدمت کے فرض سے ایسا آراستہ کیا کہ اس پر مسلمانوں کو تاقیام قیامت ناز رہے گا۔ آپؓ نے خلیفہ مقرر ہوتے وقت اپنے پہلے ہی خطبہ میں لوگوں سے کہا:

"اطیعو نی ما اطعت الله ورسوله فاذا عصیت الله ورسوله فلاطاقة لی علیکم"[۸۸]

(میری اطاعت کرو جب تک میں اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کروں لیکن اگر میں اللہ اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کروں تو میری کوئی اطاعت تم پر نہیں ہے"

حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت کے دوران متعدد مواقع پر آپ کے اور حضرت عمرؓ کے درمیان کچھ معاملات پر اختلافات رائے ہوا۔ مثلاً وفاتِ نبویؐ کے فوراً بعد تبوک کے لئے حضرت اسامہ بن زید کی سرکردگی میں جو لشکر جرار روانہ ہوا تھا۔ اس کے متعلق حضرت عمرؓ کی رائے تھی کہ چونکہ مدینہ کے حالات تشویش ناک ہیں، اس لئے مصلحتِ وقت کا تقاضا ہے کہ تبوک کی مہم کو سردست ملتوی رکھا جائے، لیکن ابوبکر صدیقؓ نے اس مشورے کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ تبوک کے لئے لشکر کی تربیت اور اس کی روانگی کا حکم خود رسول اللہؐ نے دیا تھا اس لئے اس حکم کی تعمیل ضروری ہے۔ میں اس میں کسی مصلحت کے پیشِ نظر دخل نہیں

دے سکتا۔

اسی طرح بعض حضرات نے جب حضرت ابوبکرؓ کو یہ مشورہ دیا کہ حضرت اسامہ نوعمر ہیں اور لشکر میں معمر اکابر صحابہ شریک ہیں اس لئے مناسب ہے کہ قیادت تبدیل کر دی جائے لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ اس لئے اس پر رضا نہ ہوئے کہ حضرت اسامہ کا تقرر خود رسولؐ نے کیا تھا۔

ایسے متعدد مواقع بھی تاریخ میں رقم ہیں کہ جب حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عمرؓ کی رائے اور مشورے سے بہت سے معاملات نپٹائے ہیں۔ مثال کے طور پر جنگ یمامہ کے بعد جس میں حفاظ وقرآء صحابہ کی ایک بڑی تعداد شہید ہوگئی تھی تو حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ کو تدوین قرآن کا مشورہ دیا تو شروع میں آپؓ کو اس میں تردّد ہوا اور فرمایا جو کام رسول ﷺ نے نہیں کیا، میں اسے کرنے کی جسارت کیسے کر سکتا ہوں۔ اس پر انہیں حضرت عمرؓ نے یقین دلایا کہ یہ کام احداث فی الدین ہرگز نہیں بلکہ دین کے تحفظ اور بقاء کے لئے بہت ضروری ہے، تو حضرت ابوبکرؓ کو شرح صدر ہو گیا اور آپ نے اس پر عمل کیا۔[۸۹]

اس طرح کا ایک اور واقعہ بیان کیا جاتا ہے:

دو شخص ایک مرتبہ حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ رسول ﷺ ہم دونوں کو مولفتہ القلوب کی مد میں زکواۃ، صدقات وخیرات اور مالِ غنیمت میں سے حصہ دلواتے تھے اور اب آپ بھی دلوائے۔ خلیفہ اول نے فرمایا، ہاں ضرور۔ اس پر ان لوگوں نے ایک خاص بنجر زمین کا ذکر کر کے درخواست کی کہ وہ زمین ان کے نام لکھ دی جائے۔ حضرت ابوبکرؓ نے درخواست منظور کر لی اور ان کے نام زمین کا پروانہ تحریر فرمایا۔ مگر ساتھ ہی فرمایا کہ پروانہ پر عمرؓ سے تصدیق کرا لینا۔ اب یہ دونوں حضرت عمرؓ کے پاس پہنچے اور پروانہ پیش کیا تو اسے دیکھ کر حضرت عمرؓ سخت ناراض ہوئے۔ پروانہ چاک کر دیا اور غصے کے لب و لہجے میں فرمایا،

جب تک اسلام کمزور تھا تم لوگوں کو مولفتہ القلوب کی حیثیت سے حصہ ملتا تھا، لیکن اب اسلام مضبوط اور توانا ہے، اس کو تالیف قلب کی ضرورت نہیں ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو خاموش ہو گئے اور حضرت عمرؓ کے خلاف کسی قسم کی ناراضگی کا اظہار نہیں فرمایا، اس کے معنی یہ ہیں کہ آپؓ نے بھی حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کرلیا۔ اس سے یہ حقیقت بھی عیاں ہوتی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ احکام شریعت میں عقل کے دخیل ہونے کے منکر قطعاً نہیں تھے اور نہ ہو سکتے تھے جبکہ قرآن میں جگہ جگہ عقل سے کام لینے کی تاکید اور اس کا حکم موجود ہے اور جو لوگ ایسا نہیں کرتے ان کی مذمت کی گئی ہے اور ان کو بہائم سے تشبیہ دی گئی ہے۔[90]

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ شریعت کے غایت احترام اور عہد نبوت سے غایت قرب کے باعث جب کبھی کوئی نیا معاملہ پیش آتا تھا، حضرت ابوبکرؓ کو اس میں اپنی رائے سے کام لینے میں زیادہ جرأت و جسارت نہیں ہوتی تھی، حضرت ابوبکرؓ کی یہی صفت تھی جس کے باعث ان کو رسول رحمت ﷺ کی طرف سے ''صدیق'' کا لقب عطا ہوا۔

حضرت عمر فاروق اعظمؓ کے اجتہادات:

حضرت عمرؓ کی تمام خوبیوں میں جو چیز سب سے زیادہ مدد و معاون رہی ہے وہ ان کی خشیت الٰہی ہے۔ عشرۂ مبشرۂ میں ہوتے ہوئے بھی وہ اللہ کے مواخذہ کے خوف سے زبردست لرزاں رہتے تھے۔ نماز کی سورتوں میں قیامت کی ہولناکی اور اللہ کی عظمت وجلال کا ذکر آجاتا تو زار زار روتے۔ اپنے آپ کو ہر وقت اللہ کا غلام سمجھتے اور اس کے احکام کے سامنے جھکتے رہتے، ان تمام متقیانہ اوصاف کے ساتھ ساتھ آپؓ میں دلیری اور جرأت وفطری جسارت بدرجہ اتم موجود تھا۔ شریعت اور عقل کے درمیان ربط باہمی کا اذعان ویقین جذبۂ خود اعتمادی کے ساتھ ان کو اس درجہ حاصل تھا کہ حضور ﷺ کے روبرو بھی اس کا اظہار بیساختہ

ہوتا رہتا تھا۔[۹۱] شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ حضرت فاروق اعظمؓ کا سینہ ایک ایسا مکان تھا جس کے ایک دروازے پر سکندر ذوالقرنین کھڑا ہوا تھا، ایک در پر نوشیرواں دکھائی دیتا، دوسرے پر امام ابوحنیفہؒ یا امام مالک نظر آتے، اور دوسرے دروازوں پر کہیں ابو ہریرہؓ، کہیں ابن عمرؓ، کہیں عبدالقادر جیلانیؒ یا خواجہ بہاؤ الدینؒ یا جلال الدین رومیؒ اور عطارؒ کھڑے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ جس کو جس چیز کی احتیاج ہوتی، اس کو یہاں مل جاتی۔

صلح حدیبیہ کے واقعے کے سلسلے میں جب رسول ﷺ نے صحابہؓ کو بغیر ہتھیار مکہ مکرمہ جانے کا ارادہ فرمایا تاکہ کفار قریش کو جنگ کا شبہ نہ ہو جائے لیکن حضورؐ صحابہ کرام کے ساتھ ذوالحلیفہ (مدینہ سے چھ میل دور ایک مقام کا نام) گئے تھے کہ حضرت عمرؓ نے یہ رائے دی کہ معلوم نہیں آئیندہ کیا صورت پیش آئے۔ بغیر ہتھیاروں کے چلنا مناسب نہیں تو حضورؐ نے اس رائے سے اتفاق کیا اور خود ایک آدمی بھیج کر مدینہ سے ہتھیار منگوا لئے۔ حضرت عمرؓ کی اصابت رائے کا یہ عالم تھا کہ متعدد مرتبہ ایسا ہوا ہے کہ کسی معاملے میں آپؓ نے حضور ﷺ کو کوئی مشورہ دیا یا اس سے متعلق اپنے رجحان طبع کا اظہار فرمایا اور اس کے بعد قرآن مجید کا حکم اسی کے مطابق نازل ہو گیا۔ مثلاً آیت حجاب مفسرین کے قول کے مطابق حضرت عمرؓ کے منشاء کے مطابق ہی نازل ہوئی ہے۔[۹۱] حضرت عمرؓ کے بعض اہم خالص فقہی اجتہادات بھی ہیں مگر ان میں کوئی اجتہاد ایسا نہیں جو احکامِ الٰہی یا احکام نبیؐ کے خلاف ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے جو حکم منصب نبوت کی حیثیت سے دیا وہ اللہ کا حکم ہی سمجھا گیا، اس میں کسی اجتہاد کی گنجائش نہیں۔ ان احکام کو خالص تشریعی احکام کہتے ہیں۔ غیر تشریعی امور ہی میں اجتہاد کیا جا سکتا ہے۔ ایسے بہت سے اجتہادات حضرت عمرؓ نے کئے ہیں۔ جن میں کچھ حسب ذیل ہیں:

(۱) امیر المومنین کا لقب اختیار کیا۔

(۲) تراویح با جماعت کی ابتداء انہی کے زمانے سے ہوئی جس سے رمضان کی راتوں میں

برکت اور رونق کا اضافہ ہوا۔

(۳) فجر کی اذان میں الصلوٰۃ خیرٌ مّن النوم کا اضافہ کیا جس سے فجر کے سہانے وقت میں اس کے سننے سے اب بھی خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

(۴) تین طلاقوں کو جو ایک ساتھ دی جائیں، طلاق بائن قرار دیا، مگر طلاق بائن کے زمانے میں نکاح کو ناجائز قرار دیا۔

(۵) پہلے لونڈیوں کی اولاد کی خرید و فروخت جائز تھی۔ حضرت عمرؓ نے اس کو ناجائز قرار دیا جس سے معاشرے میں ان کی عزت بڑھی۔

(۶) شراب نوشی کی سزا پہلے چالیس دِرّے تھی۔ حضرت عمرؓ نے اسّی دُرّے کر دئے۔

(۷) سنہ ہجری قائم کیا۔

(۸) عدالتیں قائم کیں۔

(۹) فوجی دفتر ترتیب دیا گیا

(۱۰) فوج کی تنظیم جدید قائم کی گئی

(۱۱) محکمۂ مال قائم کیا گیا۔

(۱۲) اراضی کا بندوبست اور تشخیص مالگذاری کے اصول مقرر کئے۔

(۱۳) چنگی مقرر کی گئی۔

(۱۴) دریائی پیداوار پر محصول لگایا گیا۔

(۱۵) غیر قوموں سے معاہدات کئے گئے

(۱۶) کلی طور قاعدہ جاری کیا کہ عرب گو کافر ہوں، غلام نہیں بنائے جا سکتے۔

(۱۷) مفلوک الحال عیسائیوں اور یہودیوں کے روزینے مقرر کئے گئے۔

(۱۸) غیر قوموں کو فوج و دفاتر میں ملازم رکھا گیا۔

(۱۹) جیل خانہ بنوایا گیا۔
(۲۰) پولیس کا محکمہ قائم کیا گیا۔
(۲۱) تعزیرات میں اصلاح کی گئی۔
(۲۲) راستے میں پڑے ہوئے بچوں کی پرورش اور کفالت کا انتظام کیا گیا۔
(۲۳) امام اور مؤذن کی تنخواہ مقرر کی گئی اور مساجد میں روشنی کا انتظام کیا گیا اور بغیر خلیفہ کی اجازت کے وعظ خوانی پر پابندی عائد کی گئی۔
(۲۴) نماز جنازہ پر چار تکبیروں پر اتفاق کرایا گیا۔
(۲۵) عمال، حکام اور قاضیوں کے انتخاب کے طریقوں کو جاری اور سختی سے ان پر نگرانی رکھی گئی۔
(۲۶) جا بجا فوجی چھاونیاں قائم کی گئیں اور رفاہِ عام کے کاموں کو جاری کیا گیا۔
(۲۷) مسائل کی اہمیت و احکام کے مدارج کی وضاحت کی گئی۔
(۲۸) ممالک مفتوحہ کی زمینوں کا فیصلہ کیا گیا، اور ان پر عمال کے مدارج مقرر کئے گئے۔ ان امورات میں سے بعض ایرانی طرز تمدن اور حکومت سے اخذ کئے گئے ہیں اور بعض جزو دین نہیں ہیں اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ یہ سارے اجتہادات نہیں ہیں بلکہ اصلاحات ہیں اور یہ سب کے سب اصلاحات اجتہادات کے دائرے میں نہیں آتے ہیں۔ مگر قدیر الدین احمد کے مطابق یہ فرق قابلِ اعتنا تو ہے مگر غیر مسلم طرزِ تمدن اور حکومت کو اختیار کرنا آج تک بھی بعض حضرات کی نظر میں خلاف شریعت اور بدعت ہے۔ اس زمانے میں تو یہ ساری تبدیلیاں اجتہاد کی مدد کی محتاج تھیں۔[۹۳]

حضرت عمر فاروق بلا شک و ریب ایک عظیم فقیہہ تھے جنہیں اللہ نے گہری اور وسیع و دور بین نظر عنایت فرمائی تھی، ان کے برابر اہم اور بصیرت افروز اجتہادات کسی اور خلیفہ سے

ظہور میں نہیں آئے۔ عمر فاروقؓ کی خلافت کے دوران مملکت اسلامیہ کافی وسیع وعریض دنیا پر پھیل چکی تھی اور ان کی خلافت کی مدت دس برس کے طویل عرصہ پر پھیلی ہوئی ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب کثرت فتوحات، مملکت اسلامی کی وسعت اور سوسائٹی میں ایک بحرانی کیفیت کے پیدا ہو جانے کے باعث سینکڑوں قسم کے نت نئے مذہبی، سیاسی، سماجی اور اقتصادی مسائل پیش آئے۔ اگرچہ ان امور و مسائل کی انجام دہی کے لئے باقاعدہ دارالافتاء اور دارُالقضا کے محکمے تشکیل دئے گئے تھے جن پر جلیل القدر اکابر کا تقرر ہوا تھا لیکن اس کے باوجود ہر معاملے پر حضرت عمرؓ خود بھی غور وخوض فرماتے اور جہاں ضرورت سمجھتے، اجتہاد فکر سے کام لیکر ایک فیصلہ کرتے اور اس کو نافذ کرتے تھے، اس معاملے میں ان کا انداز قطعاً حاکمانہ نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ حضرت عمرؓ اپنی ذاتی رائے کو ارباب ذی فہم و زیرک کے سامنے دلائل و براہین کے ساتھ پیش کرتے تھے۔ اس پر بحث ہوتا تھا اور جب سب حضرات یا ان کی اکثریت آپؓ کی رائے کی تصدیق و تصویب کر دیتی تب آپ تنفیذ implement کا حکم دیتے تھے۔

اہم ترین اجتہادات:

حضرت عمرؓ کے چند معرکتہ الآرا اجتہادات میں سے بعض کو یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

(۱) قرآن میں اللہ تعالیٰ نے سورۃ المائدہ کی آیت نمبر ۳۸ میں فرمایا ہے۔

"السارق و السارقة، فاقطعوا ايديهما جزآءً بما كسبا نكالا من الله"

چور خواہ مرد ہو یا عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دئے جائیں۔ یہ اللہ کی طرف سے انہیں ان کے کرتوت کا معاوضہ ہے جو وہ اللہ کی نافرمانی میں کرتے ہیں۔

جب بطور خلیفہ حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع دی گئی کہ ایک علاقہ میں چوری کی وارداتیں بہت زیادہ ہوگئی تھیں اور لوگوں کے ہاتھ کاٹے جارہے تھے تو آپ نے حاکم علاقہ کو حکم دیا کہ اس کیفیت

کی وجہ معلوم کرے۔ وجہ یہ معلوم ہوئی کہ قحط سالی کی کیفیت ہے۔ تو عمرؓ نے اس پر یہ حکم صادر کیا کہ قحط سالی کے دوران ہاتھ کاٹنے کی سزا معطل رکھی جائے۔[۹۴]

یہ حکم بظاہر حکم خداوندی سے ٹکراتا ہے لیکن غور و فکر کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ آیت کریمہ کے الفاظ جس قدر عام ہیں ان سے اسی قدر وسعت معنیٰ مقصود ہے۔ اگر محض ظاہری معنی لئے جائیں تو عادی اور اتفاقی چور میں یہی معنی ہوں گے۔ حضرت عمرؓ کا اجتہاد یہ تھا کہ قحط کی مجبوریوں کو چوری کے فعل کے ساتھ ملحوظ رکھا جائے۔ اصولِ فقہ میں ہے: ''ما من عام الاخص عنه البعض ''یعنی کوئی عام ایسا نہیں ہے جس میں کچھ تخصیص نہ ہو۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے اس وقت اپنی فراستِ مومنانہ سے یہ اخذ کیا کہ بے شک قرآن میں سرقہ کے جرم کی سزا قطع ید ہے لیکن جرم کا ثبوت اور اس کے تحقیق کا فیصلہ ارتکاب جرم کے دواعی اور اس کے محرکات کو پیش نظر رکھے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ حضرت عمرؓ کے اس فیصلے اور حکم کی روشنی میں بعض فقہا نے کہا ہے کہ حدِ سرقہ کا نفاذ اس وقت ہوگا جب معاشرے میں خوشحالی اور فارغ البالی ہو۔ اور کسی شخص کو چوری کرنے کی ترغیب نہ ہو سکتی ہو۔

ان کا دوسرا اہم ترین اجتہاد یہ تھا کہ جب عراق فتح کیا گیا تو مسلمانوں کا یہ مطالبہ ہوا کہ مفتوح ملک یعنی عراق کی زمین کو بطورِ مالِ غنیمت بانٹ دیا جائے۔ اس مطالبہ پر فوج کے ارکان نے زیادہ زور دیا اور بعض بڑے بڑے صحابہؓ نے بھی اس کی تائید کی۔ س مطالبہ کی بنیاد کلام پاک کی ہدایت یعنی:

"واعلموآ انما غنمتم من شیءٍ فان الله خمسه و للرسول و لذی القربیٰ و الیتمیٰ والمسٰکین وابن السبیل ان کنتم امنتم بالله وما انزلنا علیٰ عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان۔ والله علیٰ کل شئیٍ قدیر" (۷۔۴۱الانفال)''

خود رسول اللہ ﷺ نے اس پر عمل کرتے ہوئے زمین کو بطور غنیمت تقسیم فرمایا تھا۔ جیسے کہ خود رسول اکرمؐ نے خیبر کی زمینوں کو تقسیم کیا تھا۔ دوسری رائے یہ تھی کہ ان زمینوں کو ریاست کی ملکیت میں دیا جائے۔ حضرت معاذؓ نے جو اس رائے کے حق میں تھے یہاں تک کہا:

''اگر آپ (عمرؓ) نے ان زمینوں کو تقسیم کر دیا تو یہ لوگ (فوجی) بہت بڑے سرمایہ کے مالک بن جائیں گے۔ ان کے مرنے کے بعد یہ ساری جائیداد کسی ایک آدمی یا عورت کی طرف منتقل ہو کر رہ جائے گی''[۹۵]

بہر حال اس طویل بحث کے بعد حضرت عمرؓ نے اپنے موقف کی حمایت میں سورۃ الحشر کی ان آیات سے استدلال کیا:

والذین جآء و من بعد هم یقولون ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمانِ ولاتجعل فی قلوبنا غلاً للذین امنوا ربنا انك رئوف رحیم۔

(الحشر ۵۹۔۱۰)

ان آیات سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ سرمایہ صرف مالدار آدمیوں میں گردش نہ کرتا رہے۔ ان حقائق کو بیان کرنے کے بعد مہاجرین اور انصار کے ارباب حل وعقد نے حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا اور طے پایا کہ اس اراضی کو ریاست کی تحویل میں دے دیا جائے۔[۹۶]

یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ حضرت عمرؓ نے تقسیم کی مخالفت سورۃ الحشر کی آیت نمبر ۱۰ کو بحث کی بنیاد بنانے سے قبل ہی کی تھی۔ یعنی ان کی اپنی فراست نے انہیں پہلے ہی یہ بتا دیا تھا کہ مفتوحہ ملک کو تقسیم کر دینا صحیح عمل نہیں ہو سکتا۔ اس احساس کی تائید کلام پاک سے حاصل کرنے کا کام بعد کا عمل تھا۔ اس طرح سے حضرت عمرؓ کے اجتہاد کا طریقہ یہ سکھاتا ہے کہ معاملہ فہمی کے بغیر کلام اللہ سے پورا فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا ہے۔ اس کے مضمرات کو وہی پوری طرح سمجھ

سکتا ہے جس کی فراست، تجربہ اور دینی و دنیاوی علم اسکے ذہن کو اس طرف منتقل کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ سورۃ الحشر کی مذکورہ بالا آیت کریمہ کو تو سب مسلمان جانتے تھے پھر وہ ان الفاظ سے وہ استدلال کیوں نہیں کر سکے جو عمرؓ نے کیا۔ دراصل جامع الفاظ کے معنی وسیع ہوتے ہیں۔ اہل فراست اور اہل علم ہی ان کے خاص معنی سے استنباط کر سکتے ہیں۔ جن میں وہ فراست نہ ہو ان کے لئے ان الفاظ میں وہ معنی بھی نہیں ہوتے جن کو دنیا کی پوری خبر نہ ہو وہ کلام پاک کے ان مضمرات کو بھی نہیں سمجھ سکتے ہیں جن کا تعلق ان کی اپنی بے خبری سے ہو۔ یہ وہ مقام نہیں ہے جہاں فقط الفاظ کی نزاکتوں۔ بیان کا حسن اور جملوں کی تراکیب کا علم کافی ہو جاتا ہے بلکہ یہ وہ مقام ہے جہاں بہت کچھ انحصار اس پر ہوتا ہے کہ دین کا عرفان اور دنیا کا علم و فراست کتنا ہے۔ اس ضمن میں ابن خلدون اپنے معرکتہ الآرا ''مقدمہ'' میں وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''وہ علماء جو دنیا کے حالات اور علوم دنیا میں ماہر نہیں ہیں وہ رسول اکرمؐ کے جانشین نہیں ہو سکتے کیونکہ پورا عالم وہ ہے جو دین اور دنیا کا علم یہ دونوں چیزیں رکھتا ہو۔ ورنہ وہ محض جزوی عالم ہے اس کو اپنی ہی حد کے اندر رہنا چاہئے۔ مثلاً علم فقہ اور علم اقتصادیات یا علم سیاسیات میں بہت بڑا فرق ہے۔ اتنا بڑا فرق ہے کہ اہل بینش اس کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ کسی مفسر یا محدّث کو جسے جدید اقتصادیات میں دسترس نہیں، یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ آج کل کے اقتصادی معاملات میں رائے زنی کرے۔ اگر وہ پھر بھی یہ کام کرے تو اس کو دخل در معقولات کہنا چاہئے۔ اسی طرح دین سے بے خبر آدمی کو دینی معاملات مثلاً روزہ، نماز وغیرہ میں بغیر علم حاصل کئے دخل نہیں دینا چاہئے۔ علوم دین کی کتابیں ابھی تک تو اس قسم کے مسائل سے پُر ہیں اور جہاں ان کا اتصال

سیاست، اقتصادیات وغیرہ جیسے جدید علوم سے ہوتا ہے۔ وہاں جدید تعلیم یافتہ اصحاب کے لئے دشواریاں کم ہیں''۔

حضرت عمر فاروقؓ نے جو اجتہاد فرمایا اس میں دنیاوی کوائف اور مستقبل کے امکانی حالات کا شعور سب سے زیادہ کارفرما تھا۔ اسی شعور کے لئے دنیاوی فراست درکار ہے نہ کہ تفکر اصطلاحی۔

قرآن میں ارشاد ہوا ہے:

" واعلمو انما غنمتم من شئٍ فان اللّٰہ خمسه و للرسوله والذی القربیٰ والیتٰمیٰ والمساکینِ وابن السبیل"

ترجمہ: خوب جان لو! (اے مسلمانو) کہ مال غنیمت میں جو کچھ تم کو ملے گا۔ اس میں ۵/۱ اللہ کے لئے رسولؐ، اقربا، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کیلئے ہوگا۔

اس آیت کے مطابق رسول ﷺ کا یہ معمول رہا ہے کہ کسی بھی جنگ میں جو کچھ بھی غنیمت کے طور پر ہاتھ آتا تھا۔ اس کا پانچواں حصہ الگ کر دیا جاتا اور اس کے جو مصارف بیان کئے گئے ہیں، ان پر اسے تقسیم کیا جاتا تھا۔ آنحضور ﷺ کی زندگی مکمل طور پر اسلام کے لئے وقف تھی جس کے باعث آپ اپنی معاش کے لئے کوئی ذریعہ اختیار نہیں کر سکتے تھے۔ آپؐ پر آپ کے غریب اقرباء و اعزاء کا بھی حق تھا جنہوں نے ہمیشہ آپ کا ساتھ دیا تھا۔ اسی بناء پر آیت مذکورہ بالا میں دوسرے مصارف کے ساتھ آنحضرتؐ اور آپ کے اقربا کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ حضور ﷺ اپنے رشتہ داروں میں بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب کو یہ حصہ دلواتے تھے کیونکہ انہوں نے ہی آپؐ کی مدد کی تھی اور یہ ضرورت مند بھی تھے۔ عہد صدیقیؓ تک اسی پر عمل کیا جاتا رہا۔ مگر جب حضرت عمر فاروقؓ خلیفہ دوم مقرر ہوئے تو انہوں نے اس مد میں تبدیلی لائی اور نبیؐ کے اقرباء و اعزاء کو مال غنیمت سے خارج کر دیا۔ بعض صحابہؓ نے اس تبدیلی پر حضرت عمرؓ کی

مخالفت کی لیکن حضرت عمرؓ کا نقطہ نظر اس بارے میں یہ تھا:

(۱) قرآن مجید میں حضورؐ کے عزیز و اقارب کے لئے مالِ غنیمت میں اس سبب پر حصہ مقرر کیا گیا تھا کہ ان لوگوں کا حق رسولؐ پر تھا اس بناء پر آپؐ کے انتقال کے بعد جب خود آپؐ کا حصہ ساقط ہوگیا تو آپ کے عزیز و اقارب جن کا حق آپؐ پر تھا ان کا حصہ بھی بدرجۂ اولیٰ ساقط جائے گا۔

(۲) حضرت عمر فاروقؓ فراست مومنانہ کے تحت یہی سمجھتے تھے کہ محض قرابت نبویؐ کے باعث مستقل طور پر حصہ مقرر کر دینا حقیقت پسندی نہیں ہے کیونکہ آئندہ ان عزیز و اقارب میں بعض مالدار بھی ہوں گے اور وہ بھی ہوں گے جنہوں نے کوئی خاطر خواہ خدمت اسلام کی سرانجام نہ دی ہوگی تو پھر ملت کے غریبوں، مسکینوں اور دوسرے مستحقین کا حق مار کر ہمیشہ ان لوگوں کو مال غنیمت میں حصہ دلواتے رہنا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔ لہٰذا کوئی بھی ذی شعور اس حقیقت سے انکار نہیں کرسکتا کہ اس معاملہ میں حضرت عمرؓ کا نقطہ نظر کس درجہ حقیقت پسندانہ اور قرین حق وصواب تھا۔[۹۷]

انہی اجتہادات میں سے ایک اہم اجتہاد یہ تھا کہ آپؓ نے عرب سوسائٹی سے غلامی کی رسم کو ختم کرنے کے لئے قانونی اقدام کئے اور آئندہ کسی بھی عرب کو غلام بنانے پر پابندی عائد کرائی یا جو باندی صاحب اولاد ہوگئی اس کی خرید و فروخت ممنوع قرار دی۔ ان اجتہادات میں حضرت عمرؓ نے قرآن کی کسی صریح نص کو معطل یا موقوف نہیں کیا بلکہ بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر قرآنی نصوص کی جدید تعبیر کی جو شریعت کے مزاج اور فلسفہ وحکمت سے مطابقت رکھتی تھی۔ اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے قرآن کی کسی صریح نص کو معطل یا موقوف نہیں کیا بلکہ بدلے ہوئے حالات کے پیشِ نظر قرآنی نصوص کی جدید تعبیر کی جو شریعت کے مزاج اور فلسفہ و حکمت سے مطابقت رکھتی تھی۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے جدید حالات کے پیش نظر اپنے ہی

ایک فیصلہ کو دوسرے وقت میں تبدیل کر دیا تھا مثال کے طور پر میراث کے معاملے میں آپؓ نے حقیقی اولاد کو میراث سے محروم رکھنے کا فیصلہ دیا۔ لیکن جب ایک عرصہ کے بعد یہی مسئلہ ان کے سامنے پیش ہوا تو انہوں نے حقیقی اولاد اور مال میں شریک اولاد دونوں کو میراث میں حصہ دینے کا فیصلہ صادر کیا۔ جب آپ سے آپ کے پہلے فیصلہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا۔ پہلا فیصلہ وہی تھا جو ہم نے اپنے اجتہاد کے مطابق اس وقت صادر کیا تھا اور یہ فیصہ جو ہم اب دے رہے ہیں۔ اس اجتہاد کے مطابق ہے۔[98] یہ حقیقت بھی یہاں پیش نظر رہے کہ حضرت عمرؓ نے نہ صرف اپنے ایک فیصلے کو دوسرے اجتہادی فیصلے سے بدل ڈالا بلکہ اپنے عہد خلافت میں بعض ان فیصلوں کو بھی بدل دیا جو خلیفہ اول صدیق اکبرؓ نے اپنے زمانے میں دیئے تھے۔ حضرت عمرؓ کے ان فیصلوں کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرنا بیجا نہ ہوگا۔

۱۔ ایک مجتہد اپنی ایک اجتہادی رائے کو دوسری رائے سے بدل سکتا ہے۔

۲۔ ایک مجتہد حاکم اپنے سے پیشرو مجتہد حاکم کے فیصلوں کا پابند نہیں۔

۳۔ ہر نسل کو اپنی مشکلات خود ہی حل کرنی چاہیں۔ اس کے لئے اپنے مسائل کو حل کرنے کے لئے اپنے سے پہلی نسل کے فیصلوں کی پابندی ضروری نہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبالؒ جنہیں اللہ نے مجتہدانہ بصیرت عطا فرمائی تھی کہا ہے:

> ''عہدِ حاضر میں مسلم دنیا کے رہنماؤں کا فرض ہے کہ مغرب میں جو انقلاب رونما ہوا ہے اس کے صحیح مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کریں پھر پورے اعتماد ضبط نفس اور گہری بصیرت کے ساتھ اسلام کے منتہائے اہداف ultimate aims کو بحیثیت ایک اجتماعی سیاست social polity کے پیش کریں۔''[99]

اہل کتاب سے نکاح ناجائز قرار دیا:

ملک شام کو فتح کرنے کے بعد جب مسلمانوں اور رومیوں میں معاشرتی تعلقات پیدا ہوئے۔ رومی خواتین نہایت حسین و جمیل ہوتی تھیں اس لئے مسلمانوں میں ان سے شادی کرنے کا رجحان عام ہوگیا۔ حضرت عمرؓ نے اس پر پابندی لگائی۔ بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کیا کہ ''رومی خواتین اہل کتاب سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآن میں ان سے نکاح کرنے کو جائز قرار دیا گیا ہے تو پھر کسی کو اسے ممنوع قرار دینے کا کیا حق ہے''۔ حضرت عمرؓ نے جواباً فرمایا میں کسی حلال کو حرام نہیں کر رہا ہوں اور نہ مجھے یا کسی کو اس کا حق ہے، لیکن میں یہ سوچتا ہوں کہ اگر غیر عرب خواتین سے نکاح کرنے کا رجحان اسی طرح ترقی پذیر رہا تو پھر عرب کے دوشیزگان کا کیا انجام ہوگا۔ فقہی نقطہ نگاہ سے عمر فاروقؓ کا یہ فیصلہ نہایت اہم اور بروقت تھا۔ اس سے یہ حقیقت اخذ کی جاسکتی ہے کہ اگر معاشرے میں کسی مباح اور جائز پر کثرت سے عمل ہونے کے باعث فساد اور ابتری کے احتمالات نمایاں نظر آئیں تو اس صورت میں اسلامی حکومت کو یہ اختیار ملتا ہے کہ وہ حکماً مباح پر عمل کرنے کو ممنوع قرار دے دے۔ اسی لئے قرآن میں بھی حکم ہے:

> ''اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ، اس کے رسول ﷺ کی اور جو تم میں صاحب امر ہوں''۔ [101]

صاحب امر سے مراد اسلامی حکومت کے صاحب اقتدار و صاحب اختیار ہی ہیں جو مجتہدانہ بصیرت سے مسائل کا حل ڈھونڈ سکتے ہیں۔

حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کردی تھی۔ ان کی نظر چونکہ احکام کے اغراض و مقاصد پر ہر وقت رہتی تھی۔ اس بناء پر غرض اور مقصد میں بھی وقتاً فوقتاً تبدیلی پیدا ہوجاتی تھی۔ حضرت عمرؓ خوب باخبر تھے کہ لوگ پہلے صرف جہاد کے لئے گھوڑے رکھتے تھے اور ان کی کوئی

تجارت وہ نہیں کرتے تھے مگر آپ کے دورِ خلافت میں لوگ گھوڑوں کی تجارت کرنے لگے اور اسی غرض سے انہیں پالنے لگے تو عمرؓ نے گائے اور اونٹ پر قیاس کر کے گھوڑوں پر بھی زکوٰۃ مقرر کر دی۔[101] حضرت عمرؓ کا ایک اہم اجتہاد یہ بھی ہے جو ان کی حیرت انگیز دور بینی کی مثال پیش کرتا ہے۔ وہ یہ کہ ایک دن آپ نے اپنے مقرر کئے ہوئے مشیر اصحابؓ کو جمع کر کے ان کے سامنے اپنی یہ تجویز پیش کی کہ حضور ﷺ کی روایات کو قلمبند کر لیا جائے تا کہ وہ ذہن سے محو نہ ہو جائیں۔ سب اصحابؓ نے ان کی اس تجویز کو پسند کیا اور اس کی مکمل حمایت کی لیکن تھوڑا تامل کر کے آپؓ پر خود ہی مطمئن نہ ہوئے۔ آپؓ نے اپنی تجویز کو ملتوی کر کے اس پر خوب غور و خوض کیا پھر سب کو جمع کر کے فرمایا:

''آپ جانتے ہیں میں نے حدیثوں کو لکھوانے کا ارادہ کیا تھا۔ اسی اثناء میں مجھے یاد آیا کہ مسلمانوں سے پہلے اہل کتاب نے کتاب اللہ کے ساتھ اور کتابیں لکھیں۔ پھر کتاب اللہ کو چھوڑ کر انہی کے ہو رہے۔ خدا کی قسم! میں کتاب اللہ کے ساتھ کسی اور چیز کو خلط ملط نہیں کروں گا''[102]

اس طرح انہوں نے احادیث پاک کو لکھنے سے خود ہی منع فرمایا اور احکام جاری کئے کہ جو مجموعے لکھے جا چکے ہیں ان کو لکھنے والے ضائع کر دیں۔ مجموعوں کو منگوا کر اپنے سامنے جلایا۔

عمر فاروقؓ چاہتے تھے کہ مسلمانوں کی توجہ قرآن پاک پر جمی رہے اسی لئے ایک دفعہ ایک جماعت کو عراق بھیجتے ہوئے تاکید کی:

''یاد رکھو تم ایک ایسے مقام پر جا رہے ہو جہاں کے لوگوں کی آوازیں قرآن پڑھنے میں شہد کی مکھیوں کی طرح گونجتی رہتی ہیں۔ تم ان کو احادیث میں الجھا کر قرآن سے غافل نہ کر دینا''[103]

مصر کے ایک مشہور فقہی عالم ابوزہرہ عمر فاروقؓ کے ان تاثرات کے متعلق لکھتے ہیں:

''معترض کہہ سکتا ہے کہ صحابہ روایت حدیث میں چنداں دلچسپی نہیں لیتے تھے۔ اس لئے کہ وہ صرف نصوصِ قرآنی اور احادیث مشہودہ پر عمل کرتے تھے۔ اس کے بعد اگر انہیں ضرورت لاحق ہوتی تو اپنی رائے پر عمل کرتے۔ اسی لئے وہ حدیثیں کم روایت کرنے کا حکم دیا کرتے تھے۔ صحابہؓ کے بارے میں یہ بھی منقول ہے کہ وہ اکثر نو پید مسائل میں اپنی رائے کو معمول بناتے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے بعض احادیث کو رد کر دیا تھا اور بعض کی صحت کے بارے میں شہادت طلب کی یا راوی کو حلف دلایا تھا کہ اس نے فلاں روایت نبی کریم ﷺ سے سنی ہے۔ مندرجہ صدر امور سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ اخبار آحاد کو رد کرتے اور رائے کو نص کے مقابلے میں ترجیح دیا کرتے تھے''[۱۰۴]

کتاب الصوم کے تحت حدیث کی اکثر کتابوں میں یہ روایت آئی ہے کہ رسولؐ نے رمضان المبارک کے مہینے کے تعین کے سلسلے میں فرمایا ہے:

"انا امة امية لا نكتب و لا نحسب"[۱۰۵]

(یعنی ہم ایک امی امت ہیں۔ ہم نہ لکھتے ہیں اور نہ حساب کرتے ہیں)

رسول ﷺ کے دور میں بیشتر نظام مملکت اسی اصول پر چلتا رہا۔ مثلاً بیت المال میں جو رقم جمع کی جاتی تھی اس کے آمد و خرچ کا حساب کسی رجسٹر میں نہیں لکھا جاتا تھا بلکہ یہ سارا کام زبانی طور پر انجام دیا جاتا تھا۔ ابوبکر صدیقؓ کے دور تک اسی طرح کام چلایا جاتا رہا مگر عمر فاروقؓ کے دور میں اسلامی مملکت میں کافی توسیع ہوئی۔ اس وقت کے ترقی یافتہ ممالک شام، مصر اور عراق اسلامی مملکت کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ لہٰذا اب اتنا زیادہ کام بڑھ گیا کہ اس کا نظام چلانا زبانی طور قطعاً ناممکن رہا۔ حضرت عمرؓ مذکورہ بالا حدیث کی بالکل لفظی پابندی کرتے تو توسیع

سے پیدا شدہ سوالات بالکل نظر انداز کرتے۔ اور سارے معاملات کو غیر تحریری صورت میں چھوڑتے۔ مگر انہوں نے تمام شہروں میں دفاتر قائم کروائے۔ مردم شماری کا ریکارڈ بنوایا۔ اسی طرح زمین کا بندوبست یا بندوبست اراضی کا نظام قائم کروایا۔ بیت المال اور وظائف کا باضابطہ نظام قائم کیا۔ غرض تمام معاملات وغیرہ کا تحریری صورت میں حساب کتاب رکھا گیا۔ اس کے علاوہ انہوں نے مفتوح ممالک کے دفاتر کی زبان بھی نہ بدلی جیسے کہ اسلام سے پہلے ایران کا دفتر فارسی زبان میں تھا۔ شام کا رومی زبان میں اور مصر کا قبطی زبان میں۔ حضرت عمرؓ نے ہر جگہ اس کو اسی طرح رہنے دیا۔

یہ تمام معاملات اجتہاد سے متعلق ہیں۔ حضرت عمرؓ اگر اجتہاد سے کام نہ لیتے تو مذکورہ بالا حدیث کی موجودگی میں وہ کبھی سرکاری یا نیم سرکاری احکام وغیرہ میں کتابت اور رجسٹر کے نظام کو اختیار نہ کرتے۔

عثمان غنیؓ کے اجتہادات:

حضرت عمر فاروقؓ کے طویل اور کامیاب دور خلافت کے بعد حضرت عثمان غنیؓ خلیفہ سوم مقرر ہوئے۔ عثمان غنیؓ نے مملکتِ اسلامی کی توسیع کے کام کے ساتھ بعض اہم اجتہادات فرمائے۔ جن کی مختصر فہرست یوں ہے:

(۱) آپؓ نے تکبیر میں آواز کو پست کرنے کا حکم دیا۔

(۲) مساجد میں خوشبو جلانے کا اور جمعۃ المبارک کی نماز کے لئے اَذانِ اول کا حکم دیا ہے جسے اب بھی اذان عثمانؓ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

(۳) حضرت عثمان غنیؓ کے دورِ خلافت میں ہی موذنوں کی باضابطہ تنخواہیں مقرر کی گئیں۔

(۴) آپؓ ہی نے نماز عید سے پہلے خطبہ پڑھنے کی ابتداء کی۔[۱۰۶]

(۵) لوگوں کو خود زکوٰۃ نکالنے کا حکم دے دیا۔

(۶) حضرت عثمان غنیؓ کا اہم ترین اجتہاد یہ ہے کہ انہوں نے قرآن شریف کو معتبر ترین طریقہ پر مدّون کر کے ساری امت مسلمہ کو ایک قرأت پر متفق کرنے کا کارنامہ انجام دیا۔ یہی مصحفِ عثمانیؓ تمام دنیا میں اب تک رائج ہے۔

یہاں اس حقیقت کا تذکرہ کرنا بے محل نہ ہوگا کہ چاروں خلفاء بشمول حضرت عثمان غنیؓ ''رائے'' یا قیاس کے استعمال میں نہایت محتاط رہتے تھے۔ اور ''اشباہ و نظائر'' کو تلاش کر کے نئے پیش آمدہ مسائل کا حکم انہیں سے جوڑتے تھے۔[۱۰۷]

اجتہادات حضرت علیؓ

حضرت عثمان غنیؓ کے بعد حضرت علیؓ خلیفہ چہارم منتخب ہوئے۔ آپ ہمیشہ اپنی بے پناہ مومنانہ فراست اور علمی تبحّر کی وجہ سے اپنے پیشرو خلفاء کی اجتہادی کوششوں اور کارفرمائیوں میں برابر شریک رہتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے جو مشکل اجتہادات کئے ہیں۔ ان میں اکثر ان کی رائے شامل ہوتی تھی۔ تاریخ میں یہ واقعہ رقم ہے کہ جب حضرت عمر فاروقؓ نے ایک زانیہ حاملہ عورت کو سنگسار کرنے کا حکم دیا تو حضرت علیؓ یہ کہہ کر اس پر معترض ہوئے کہ ''بدکاری کے جرم میں آپ زانیہ کو سنگسار کر سکتے ہیں مگر اس کے شکم میں جو بچہ ہے اس نے کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا۔''

حضرت علیؓ کے یہ الفاظ سن کر حضرت عمرؓ نے اپنے موقف سے فوراً رجوع کر لیا اور فرمایا:

"لو لا علی لهلك عمر"، "گر علیؓ نہ ہوتے تو عمرؓ برباد ہو جاتے"[۱۰۸]

چنانچہ حضرت علیؓ کی خلافت کے وقت مملکت اسلامیہ میں زبردست سیاسی اضمحلال اور مختلف النوع پریشانیاں رونما ہو چکی تھیں۔ یہ پریشانیاں ان کے وقت سے لیکر آخری وقت تک برابر

جاری وساری رہیں۔ اندرونی خلفشار اور جنگ وجدل اور افراتفری کا ماحول اپنے جوبن پر تھا مگر اس ساری سیاسی انارکی کے باوجود آپؓ نے کچھ اہم اجتہادات سرانجام دئے۔

آپ کے اجتہادات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ نے حضور ﷺ کے قائم کردہ دارالخلافہ مدینہ منورہ کو سیاسی مصلحتوں کی بناء پر ترک کر کے کوفہ دارالخلافہ بنایا۔

حضرت علیؓ ہی نے حق خلافت کے معاملہ کو ثالثوں کے سپرد کیا۔ یہ بھی ایک عظیم اجتہاد سمجھا جاتا ہے جو حضرت علیؓ نے سرانجام دیا۔ حضرت علیؓ کے متذکرہ بالا دونوں اجتہادات آزادیٔ عمل کے لحاظ سے بہت بڑی اصولی اہمیت کے حامل قرار دئے جاتے ہیں۔ اللہ نے آپ کو تدبر و تفکر کی عظیم نعمتوں سے نوازا تھا اور یہی وجہ ہے کہ آپ مقدمات کے فیصلے کرنے میں کمال دانائی اور بصیرت کا مظاہرہ کرتے تھے جس کا اعتراف حضرت عمرؓ کو بھی تھا اور وہ اسی لئے فرماتے تھے کہ "اقضانا علی و اقرانا ابی بن کعب" یعنی مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لئے ہم میں سب سے موزوں علیؓ ہیں اور سب سے بڑے قاری ابی بن کعبؓ ہیں۔

خلفاء راشدین کے یہ عظیم الشان اجتہادات بلاشبہ امتِ مسلمہ کے لئے قرآن وسنت کے بعد مشعل راہ ہیں۔ خلافت راشدہ کا مبارک دور ختم ہوتے ہی بنوامیہ نے مسلمانوں کے اقتدار پر قبضہ کیا۔ جو بالکل مطلق العنان حکمرانوں کے روپ میں ظاہر ہوئے اور اس طرح اجتہاد کا دائرہ سکڑتا گیا۔ اب سیاست کا دارومدار تلوار پر رہ گیا۔ شوریٰ یا اجتہاد کا نظام معطل کیا گیا جبکہ خلافت راشدہ میں اجتہاد اسلام کی بلند قدروں کی آبیاری کرتا تھا۔ تدبر، تفکر، تعقل کی زبردست اہمیت سمجھی جاتی تھی مگر اب نئے دور کے حکمرانوں نے خلافتِ راشدہ کے اس تاریخی تجربے کے عمل کو روک لیا۔ یہ حقیقت ہے کہ اس دور میں بھی بڑے بڑے خدا ترس اور جلیل القدر لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے علم وادب میں نمایاں خدمات انجام دیں بایں ہمہ ان علماء میں فکری اختلافات بھی ابھر کر سامنے آئے۔ اس کی متعدد وجوہات ہیں۔ ایک وجہ یہ بھی ہے

کہ صحابہ کرامؓ سنت کی تدوین و ترتیب (compilation) سے پہلے ہی انتقال کر چکے تھے۔ ادھر مملکتِ اسلامیہ کی سرحدیں وسیع و عریض رقبہ پر پھیل چکی تھی جس کی وجہ سے متعدد نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے تھے۔ جن کے متعلق قرآن سے بلاواسطہ کوئی رہنمائی نہیں ملتی تھی۔ ان حالات میں اس وقت علماء وفقہاء کو اپنے اجتہاد پر ہی زیادہ سے زیادہ انحصار و اعتماد کرنا پڑا۔ اہل عراق جو کہ مدینہ سے کافی دور رہتے تھے اور علم حدیث پر زیادہ عبور ورسوخ نہیں رکھتے تھے خاص طور پر اجتہاد اور رائے کے محتاج تھے۔

اسی زمانے میں اہل علم میں دو گروہ اہل حدیث اور اہل رائے پیدا ہو گئے۔ اہل الرائے اہل عراق کے باشندے بن گئے اور اہل الحدیث مدینہ منورہ کے باشندے کہلائے۔[۱۰۹]

ان دونوں علمی گروہوں میں زبردست فکری اختلافات رونما ہوئے یہاں تک کہ اہل الرّائے میں سے بعض علماء نے شدّت اور انتہا پسندی سے کام لیتے ہوئے سنت کا اس حیثیت سے انکار کیا کہ وہ بھی شریعت کا ایک ماخذ ہے۔ دوسری طرف اہل الحدیث میں بعض لوگوں نے رائے کی مذمّت کی اور اس کی دوسری قسموں یعنی قیاس، استحسان وغیرہ کا سرے ہی سے انکار کر ڈالا۔ اس طرح سے اہل الحدیث نے ضعیف اور بے بنیاد احادیث و روایات کو فروغ دیا جس سے خود ثقہ محدثین کو ایک بڑی آزمائش سے گزرنا پڑا۔ انہیں اور بڑی دیدہ ریزی اور جرأت سے موضوع احادیث کی نشاندہی کرنا پڑی۔ دوسری طرف اہل الرّائے والوں میں بھی اجتہاد اور رائے کے پردے میں ہوا و ہوس کو پھلنے پھولنے کا خوب موقع ملا جس پر خود سنجیدہ اہل الرائے کے طبقے کو اجتہاد اور رائے کے بارے میں غور و خوض کرنا پڑا کہ شریعت میں کس قسم کے اجتہاد کی اجازت ہے اور کون لوگ اجتہاد کے صحیح اہل ہیں؟

صحابہ کرامؓ کے دور میں اجتہاد کا بنیادی مقصد حقیقت کی تہہ تک پہنچنا اور پھر اس کیلئے

زبردست جدو جہد اور محنت سے کام لینا پڑتا تھا۔ اور پھر وہ نت نئے مسائل حل کرتے تھے۔[110]
مگر اب اجتہاد اور رائے میں ذاتی ہوا و ہوس داخل ہوا اور انانیت و خود غرضی کے واضح نشانات ظاہر ہوئے۔ ان حالات کے پیش نظر اہل علم حضرات نے یہی بہتر سمجھا کہ ایک مجتہد کی رائے کو وہ اس وقت تک قبول نہیں کریں گے جب تک نہ اس کی بنیاد قرآن، سنت اور اجماع پر ہو۔ رائے جس کا اعتماد کسی شرعی بنیاد پر ہو اب قیاس کا نام دیا گیا۔ قیاس ہی کی مختلف اقسام میں استحسان، استصلاح اور مصالح مرسلہ جیسی فقہی اصطلاحات کو بھی داخل کیا گیا۔[111]

رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے عہد کے بعد تابعین کے تیسرے دور میں بھی قرآن و سنت کی نصوص کی تشریح و تفسیر میں اجتہاد برابر کام کرتا رہا۔ مختلف اسلامی جماعتون نے اپنے سیاسی افکار کی حمایت کے لئے دین کا سہارا لیکر فکری اور فقہی مسائل اور بحثوں میں اجتہاد اور رائے کا بھرپور استعمال کیا۔ مختلف فرقوں مثلاً شیعہ، خوارج، معتزلہ، مرجبہ، جبریہ، متکلمین اور اہل سنت کے افکار اس بات کی واضح دلیل ہے کہ دور اموی Ummayad Period میں بھی فکری آزادی کس وسیع پیمانے پر کام کر رہی تھی۔ فقہ اور حدیث میں جو نامور علماء دوسری صدی ہجری میں پیدا ہوئے۔ ان میں حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ بڑی شہرت اور عزت کے حامل قرار دئے جاتے ہیں۔ انہی کے نام سے مختلف فقہی مدارس School of Thoughts معرض وجود میں آئے۔ جو پوری مسلم دنیا میں آج تک مشہور و معروف ہیں۔ ان کے علاوہ فرقہ، شیعہ میں امام جعفر صادقؒ اور امام زیدؒ مستقل فقہی مدارس کے بانی اور ائمہ قرار دئے گئے۔ اگرچہ مندرجہ بالا ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہؒ کو اصحاب الرّائے کا امام مانا جاتا ہے اور امام مالکؒ کو اہل الحدیث کا رہنما تسلیم کیا جاتا ہے لیکن امام مالکؒ نے قیاس اور مصالح مرسلہ کے نام سے نئے مسائل کو حل کیا ہے۔ اس وجہ سے بعض علمائے کرام نے انہیں بھی علمائے رائے میں شمار کیا ہے۔[112] ایک روایت میں آیا ہے کہ جس برتن

میں کتا منہ ڈال دے، اسے کئی بار دھویا جائے۔ امام مالکؒ کے سامنے جب اس روایت کا ذکر آیا تو انہوں نے کہا کہ کتے کا شکار تو جائز ہے۔ آخر اس کا لعاب مکروہ کیوں ہے؟ اسی طرح سے امام مالک مصلحت نامی اصول کے تحت چوری کے الزام میں ماخوذ ملزم کو جسمانی سزا دینے کے حق میں ہیں مگر دوسرے علمائے کرام اس بارے میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ان علماء کا کہنا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ ملزم بے گناہ ہو۔ بہرحال فقہی افکار میں اختلافات رکھنے کے باوجود یہ ائمہ اپنی نیکی، تقویٰ اور حق پرستی کی وجہ سے ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے اور آزادیٔ رائے کی شدّت سے قائل تھے۔ تاریخ اجتہاد میں یہ واقعہ ہمیشہ یادرکھا جائے گا کہ جن فقہاء و علماء نے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مسالک کو مرتب کیا اور ملت اسلامیہ میں پھیلانے کے لئے پوری جانفشانی دکھائی وہ خود بعض مسائل میں اپنے ان ائمہ سے اختلافات رکھتے تھے۔[۱۱۳]

اس حقیقت کی پردہ کشائی ہم پہلے ہی کر چکے ہیں۔ اجتہاد کا مقصد تلاش حق ہے اور سچائی کی پیروی۔ جب امام ابو یوسفؒ امام مالکؒ سے ملے اور احادیث کا علم ہوا تو انہوں نے اپنی بعض آراء سے رجوع کرتے ہوئے امام مالکؒ سے کہا۔ ''ابوعبداللہ! میں آپ کی بات کو قبول کرتا ہوں اگر میرے ساتھی (امام ابوحنیفہؒ) کو ان باتوں کا علم ہو جاتا جن کا مجھے اب ہوا ہے تو وہ بھی میری طرح (اپنی رائے) سے رجوع کر لیتے۔ یہی حق کی پیروی کہلاتی ہے اور اسی کو خذ ماصفا ودع کدر کہتے ہیں۔[۱۱۴]

امام ابوحنیفہؒ اسی لئے اکثر اپنی اجتہادی رائے بیان کرنے کے بعد فرماتے تھے۔

''علمنا هذا رائی۔وهو احسن ماقدرنا علیه۔فمن قدر علی غیر زالك فله ماراىٰ ولنا مارایناٗ''[۱۱۵]

''ہمارا یہ علم (مسائل فقہ میں) ہماری رائے ہے اور ہمارے نزدیک یہی سب

سے بہتر رائے تھی جو ہم حاصل کر سکے ہیں۔ اگر کوئی دوسرا شخص مختلف رائے یا نتیجے پر پہنچتا ہے تو اسکو اپنی رائے پر عمل کرنے کا اسی طرح حق ہے جس طرح ہم کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا حق ہے''

اسی طرح ایک دوسرے موقعے پر اجتہاد و رائے کی اہمیت کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں

"اذالم یکن فی کتاب الله ولافی سنة رسول الله، نظرت فی اقاویل اصحابه ولااخرج عن قولهم الی قول غیرهم۔ فاذا انتهی الامرالی ابراهیم، الشّعبی وابن سیرین والحسن وعطاء وسعید بن جبیر فقوم اجتهدوا فاجتهد کما اجتهدو"[116]

اگر مجھے (کسی مسئلے میں) قرآن وسنت رسولؐ سے جواب نہ مل سکے تو میں معلوم کرنیکی کوشش کروں گا کہ اصحاب کی رائے کیا تھی اور ان کی رائے کو دوسروں پر ترجیح دوں گا۔ لیکن اگر اصحاب کے بعد کے لوگوں کی رائے ہو جیسے ابراہیم، الشّعبی، ابن سیرین، الحسن، عطاء اور سعید بن جبیر تو ان حضرات نے اپنے اجتہاد سے کام لیا تھا (اور بجائے ان کے اجتہاد کی تقلید کرنے کے) میں خود اسی طرح اجتہاد کروں گا جس طرح انہوں نے اپنے اجتہاد سے کام لیا''

متذکرہ بالا اقتباس میں امام ابوحنیفہؒ نے جن عظیم الشان فقہا کے نام لئے ہیں وہ سب جلیل القدر تابعین ہیں اور فقہ اسلامی کے بانیوں میں سے ہیں اور امام صاحبؒ کے اساتذہ کے اساتذہ ہیں مگر اس کے باوجود امام ابوحنیفہؒ ان کی اجتہاد آراٗ کو قطعاً حرفِ آخر نہیں سمجھتے ہیں اور واشگاف انداز میں کہتے ہیں کہ میں اپنے اجتہاد سے خود اپنی رائے کے استعمال کرنے کا حق رکھتا ہوں جس طرح کہ یہ اکابر تابعین اپنی رائے کے استعمال کرنے کا حق رکھتے تھے۔ امام موصوف کی قائم کی ہوئی یہ روایت ان کے شاگردوں امام یوسفؒ اور امام الشیبانؒ نے باقی رکھی

اور استنباط اور استخراج مسائل میں کئی بار اپنے استاد مکرم کی تقلید کرنے کے بجائے اپنی رائے یا اجتہاد سے کام لیا۔[117]

چوتھی اور پانچویں صدی کے درمیان ایک مشہور حنفی فقیہ امام ابوالسیر البز دوی گذرے ہیں۔ وہ اپنی کتاب اصول الفقہ میں بڑی وضاحت کے ساتھ لکھتے ہیں کسی مسئلے پر بھی نیا اجماع پرانے اجماع کو منسوخ کرسکتا ہے''۔[118] تاریخ فقہ کی کتابوں میں واضح طور رقم ہے کہ صدرِ اول میں ایک ہی مسئلے پر اہلِ کوفہ نے اپنا اجماع کر کے فیصلہ کرلیا اور اسی مسئلے پر اہل مدینہ نے مختلف اجماع کرلیا اور اسیطرح حالات کے مطابق ایک پرانے اجماع کو نئے اجماع سے بدل دیا جاتا تھا۔

امام مالکؒ سے ایک روایت ہے کہ وہ کہا کرتے تھے "انما انا بشر اصیب واخطی، فاعر ضو، قولی علی الکتاب والسنة" (میں ایک آدمی ہوں، غلطی بھی کرتا ہوں اور صحیح بات بھی کہتا ہوں۔ میری رائے کو کتاب وسنت کے سامنے پیش کرو۔) امام مالک کے ساتھیوں نے ان کی فقہ کو مرتب کر کے ان کے افکار سے کئی جگہوں پر اختلاف بھی کیا ہے۔[119]

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی طرح امام حنبلؒ بھی اندھی تقلید کے زبردست مخالف رہے ہیں۔ وہ واشگاف الفاظ میں اندھی تقلید کی مخالفت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"لا تقلدنی ولاتقلد مالکا ولا الشافعی ولا الا وزاعی ولاالنخفی ولا غیر هم وخذمن حیث اخذو ا۔[120]

''تم میری تقلید نہ کرو اور نہ مالک اور شافعی اور اوزاعی اور نخعی یا کسی اور کی تقلید کرو تم بھی وہیں سے لو جہاں سے انہوں نے لیا''

امام شافعیؒ کے نزدیک قاضی کے لئے مجتہد ہونا لازم ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک

مستحب ہے اور قضا یا عدالت تو ایک ایسا عمل ہے جو ہر زمانہ کی ضرورت ہے بلکہ قیامت تک جاری رہے گا لہٰذا اجتہاد کا عمل بھی ہر دور میں جاری وساری رہے گا۔ اسی لئے حنبلی فقہاء کہتے ہیں کہ کوئی بھی دور مجتہد سے خالی نہیں رہ سکتا۔ دراصل یہ اجتہاد دورائے ہی کا اعجاز تھا کہ آج ہمارے ہاں فقہ اسلامی کا قابل قدر ذخیرہ موجود ہے لیکن جب یہ مختلف فقہی اجتہادات و افکارات مدّون کئے گئے اور حسن اتفاق سے بعض فقہی مسالک کو وقتی حکومت کی تائید وحمایت بھی حاصل ہوگئی اور پھر وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ ان کے ماننے والون میں اجتہادی روح کمزور ہوتی چلی گئی اور انُہوں نے ائمہ کرام کے افکار کو شریعتِ مقدسہ کا درجہ دے دیا۔ ہر مسلک کے پیروکار نے غیر شعوری یا شعوری طور پر دوسرے مسلک کے پیروکاروں کو شکست دینے کی کوشش کی تا کہ حکومت کے سرکاری مناصب پر قبضہ رہے۔ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں تو یہ اختلافات اس حد تک بڑھے کہ دمشق کے قاضی محمد بن موسیٰ حنفی نے کہا۔

''اگر میرے بس میں ہوتو میں شوافع پر جزیہ عاید کروں'' اسی طرح کی ایک روایت ابوحامد الطّوسی کی طرف منسوب ہے کہ انہوں نے کہا" لو كان لي امر فوضعت على الحنا بله الجزيه"، یعنی اگر مجھے اختیار ہوتا تو میں حنابلہ پر جزیہ عاید کر دیتا۔ اسی طرح تقلید وجمود اور باہمی اختلافات ورنجشوں نے علماء وفقہا کی ساری محنت ومشقت اور دینی تبحّر د وتوانائیوں کو اپنے اندر پوری طرح جذب کرلیا۔ لہٰذا اب وہ مسائل کا حل قرآن وسنت یا عقل و دانش کی روشنی میں نہیں سوچتے تھے بلکہ اپنے اپنے مسلک کے مدّون فقہی اقوال میں تلاش کرتے تھے۔ اب قانون کا بنیادی ماخذ قرآن وسنت نہیں تھا بلکہ اسے اب ثانوی درجہ حاصل تھا۔ ابوالحسن کرخی نے یہاں تک کہا تھا کہ ''جو آیت یا حدیث ہمارے امام کے قول کے مطابق نہیں وہ منسوخ ہے یا ماؤل۔[121] اس طرح سے یہ مسلّمہ ماخذِ شریعت جمود وتعطّل کا شکار ہوگئے۔ اور اسلام کا بے نظیر متحرک اور فعال (dynamic) نظام قانون ایک منزل پر آکر ٹھہر گیا۔

آٹھ سو سال تک یہ قانون محض تقلید کا پابند ہو کر رہ گیا اور اس طرح سے فکر اسلامی کا یہ پانچواں دورِ تقلید اور دورِ جمود و تعطل جو چھٹی صدی سے شروع ہوا تھا۔ آج تک جاری ہے اگر چہ فکری جمود و انحطاط کے اس طویل دور میں عالم اسلام کے چند گوشوں سے تقلید محض اور جمود و تعطل کے خلاف چند آوازیں بھی اٹھتی رہیں جن میں علامہ ابن تیمیہؒ، ابن قیم اور اس پایہ کے دوسرے علمائے اجتہاد شامل ہیں۔ فقہائے جامد کے علمی اور اخلاقی انحطاط کے خلاف ابن تیمیہؒ اور ابن قیم وغیرہ نے زبردست آواز اٹھائی بلکہ ابن تیمیہؒ نے چاروں مذاہب کے خلاف ایک بغاوت کا آغاز کیا۔[۱۱۲]

ابن قیمؒ نے الطریق الحکمیہ میں بڑے درد و کرب سے لکھا کہ ''علماء کے ایک گروہ نے شریعت کو ایسے مقام پر لا کھڑا کیا ہے جہاں وہ مخلوق کے مفادِ عامہ کی حفاظت نہیں کر سکتی۔ ان لوگوں نے ادراکِ حقیقت کی صحیح راہوں کو خود اپنے اوپر بند کر رکھا ہے اور یہ گمان کر رکھا ہے کہ یہ راہیں شرعی قواعد سے متصادم ہیں۔ بخدا ایسا نہیں ہے۔۔۔ حکام نے جب یہ صورت حال دیکھی تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ لوگوں کے معاملات کی اصلاح شریعت سے، جیسا کہ ان علماء (جامد) نے اسے سمجھ رکھا ہے نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ حکام نے سیاست میں شر و فساد کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے۔[۱۲۳] مگر ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کی زوردار تحریریں اور دردناک صدائیں بھی صدا بصحرا ہی ثابت ہوئیں اور مسلم دنیا برابر تقلید و جمود میں بھڑکتی رہی۔ ابن قیم اور ابن تیمیہ نے شریعت کی اصل روح کو برقرار رکھنے کیلئے اجتہاد پر زبردست زور دیا۔ انہوں نے دونوں طبقوں یعنی علماء، فقہاء اور حکومت کو اجتہاد مخالف گردانا ہے۔ دونوں طبقے اجتہاد (جو کہ شریعت کی اصل روح ہے) کو بند کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ انہوں نے فقہاء کو اجتہاد کا مخالف اس لئے قرار دیا کہ انہوں نے شریعت کو چار مذاہب school of thoughts میں مقید رکھا اور حکومت کے کارندوں نے اللہ کی زمین کو اپنی غلط کاری اور رشوت ستانی سے بھر دیا۔

انیسویں صدی میں برصغیر میں کچھ ایسے فقہا پیدا ہوئے جنہوں نے صوفیاء اور علماء دونوں طبقوں میں اچھی شہرت اور مقبولیت پائی۔ انہی علمائے فقہاء میں ایک شاہ عبدالعزیز ہیں جو دہلی کے رہنے والے تھے۔ وہ غالباً پہلے عالمِ دین اور فقیہ ہیں جنہوں نے پہلے یہ اعلان کیا کہ ہندوستان اسلامی ملک نہیں ہے۔ انہوں نے اپنی تحریرات میں دونوں شریعت اور الطریقہ کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ شریعت مذہبی معاملات اور شخصی قوانین کا نام ہے اور الطریقہ روحانیات سے متعلق مسائل کے ساتھ تعلق کا نام ہے۔

بعد میں یہ دونوں نام عزیمہ اور رخصہ میں تبدیل کئے گئے۔ عزیمہ کو ہم انگریزی میں determination کا نام بھی دے سکتے ہیں اور رخصہ کو permission کہہ سکتے ہیں۔ جب شاہ عبدالعزیز دہلوی کے داماد نے برطانوی حکومت کا ایک ذمہ دار عہدہ قبول کیا تو شاہ صاحب کو دہلی کے ایک صوفی حلقے سے ایک چٹھی اس سلسلے میں پہنچی۔ اس چٹھی میں (شاہ چراغ علی) نے انہیں لکھا کہ آپ کے داماد کا یہ طریقہ عزیمہ کے خلاف ہے۔ اس کے جواب میں شاہ عبدالعزیز نے انہیں لکھا کہ شریعت اس قسم کی نوکری کی اجازت دیتا ہے اگرچہ یہ بے شک عزیمت کے خلاف ہے۔[۱۲۴]

شاہ عبدالعزیز کے بعد برصغیر میں سرسید احمد خان، سید امیر علی اور شبلی وغیرہ نے شریعت کو دورِ جدید کے تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی زبردست کوشش کی۔ ابوالکلام آزاد نے بھی شریعت اور نت نئے تقاضوں کو زبردست اہمیت دے دی ہے۔

عرب دنیا میں جمال الدین افغانی، شیخ محمد عبدہ۔ عبداللہ بن وہاب اور شیخ رشید رضاء وغیرہ نے اجتہاد کی طرف بے التفاتی برتنے پر علماء کی کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ ان حضرات نے نہ صرف علماء کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا بلکہ جدید تعلیم یافتہ گروہ کو بھی راہِ گم کردہ قرار دیا۔

بے شک حکیم الامت علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ نے مسلم امّہ کو اس فکری جمود و تعطل

سے کافی حد تک نجات دلائی البتہ ہم اس تلخ حقیقت کا مشاہدہ کرر ہے ہیں کہ پوری مسلم دنیا ابھی تک اپنی سرزمین پر صحت مند روحانی اور اخلاقی قدروں پر مبنی جمہوری نظام قائم نہیں کر پائی جو نظام ہمارے سیاسی اور اقتصادی مسائل حل کرنے کا متحمل ہوتا۔ آج سارا عالمی معاشرہ فکری اور اخلاقی بحران کا شکار ہے۔ دراصل ہم نے اپنی فکری اور ذہنی صلاحیتوں سے کام لینا چھوڑ دیا ہے۔ اجتہاد، تحقیق اور آزادئ فکر سے وابستہ روایات سے ہاتھ اٹھالیا ہے اور روحِ عصر کا ساتھ دینے سے برابر گریز کرر ہے ہیں۔ ہمیں اس صورت حال کا سنجیدگی سے جائزہ لینا ہے۔ جب ہی ہم اپنے اجتماعی مسائل کو ان کے صحیح تناظر میں حل کرنے کے متحمل ہوسکیں گے۔ اس سلسلے میں شیخ رضا امام مالکؒ کے ایک فقہی اصول کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''ہمارے مسائل میں جہاں تک عبادات کا تعلق ہے ان میں قرآن وسنت کے ظواہر نصوص پر عمل کرنا چاہئے اور جہاں تک دنیاوی معاملات اور سیاست کا تعلق ہے تو ان کی بنیاد ظواہر نصوص کے بجائے بھلائی کے حصول اور برائی کے خاتمہ پر ہے۔ جلب (المصالح ودرالفاسد) اگر دونوں میں یعنی ظواہر نصوص میں اور صالح کے حصول میں تعارض واقع ہو جائے تو پھر نصوص کی تاویل کی جائے گی''۔ [۱۲۵]

یہی رائے علامہ شاطبی نے الموافقات میں ظاہر کی ہے کہ دین کی بنیاد وحی پر ہے اور سیاست اور دنیاوی امور کی بنیاد عقل، مشاہدے اور تجربے پر ہے۔

دراصل ہمارے اسلاف نے دینی اور دنیاوی تقاضوں کو سلجھانے کے لئے اسلام کی بلند قدروں کی روشنی میں جس تبحر علم، دقتِ نظر اور عزم وبصیرت سے فیصلے لئے ہیں۔ وہ آج تک ہی نہیں بلکہ قیامت تک ہماری تاریخ کا قیمتی سرمایہ فراہم کرتی رہے گی۔ لہٰذا ہمیں اپنے ماضی کو مدنظر رکھتے ہوئے مستقبل میں فکری جدوجہد سے کام لیکر اپنے مسائل کو ان کے صحیح تناظر میں حل کرنے کی کوشش جاری رکھنی چاہئے۔ ہمیں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ اہلِ علم

نے کبھی بھی کسی مجتہد کے اجتہاد کو حرفِ آخر تصور نہیں کیا یہاں تک کہ ہمارے موجودہ دور میں بھی کچھ قدامت پسند سنجیدہ دینی حلقے بھی اجتہاد کے قائل ہیں

جیسے کہ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے مختلف نئے مسائل پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرمایا ہے:

''اگر چہ اس امر پر اجماع نقل کیا گیا ہے کہ مذہب خامس مستحدث کرنا جائز نہیں یعنی جو مسئلہ چاروں مذہبوں کے خلاف ہو اس پر عمل جائز نہیں کہ حق دار و منحصر اُنہی چار میں ہے۔ مگر اس پر بھی کوئی دلیل نہیں کیونکہ اہل نظر ہر زمانہ میں رہے ہیں اور یہ بھی نہیں کہ سب اہل ہوئی ہوں۔ وہ اس اتفاق سے علیحدہ رہے۔ دوسرے اگر اجماع ثابت بھی ہو جائے تو تقلید شخصی پر کبھی اجماع نہیں ہوا''[۱۲۶]

اسی طرح ہدایہ یا فتاویٰ عالمگیری کے فقہی فیصلوں کے بارے میں ایک بار موحوم مفتی محمد شفیعؒ نے لکھا تھا۔ ''ان تالیفات اور مجموعوں میں جو فیصلے درج ہیں ان میں سے بعض کو نظر انداز یا منسوخ کیا جا سکتا ہے یا دوسرے فیصلوں کو ان کی جگہ دی جا سکتی ہے۔''[۱۲۷]

اس بحث و تمحیص سے یہی حقیقت اظہر من الشمس ہوئی کہ وقت کا اب یہی تقاضا ہے کہ ہم بدلے ہوئے حالات میں شریعت کا از سر نو الطباق reapplication کریں اور اجتہاد مطلق سے کام لیکر اسلام کو دوبارہ وقت کے حالات پر ملطبق کریں۔

مآخذ

۱۔ حقیقۃ الفقہ ج۔ا۔ میں درج ہے کہ "الفقہ حقیقۃ، الشق و الفتح
امام غزالی نے حقیقت فقہ کے متعلق لکھا ہے ''فقہ کے معنی فہم وتدبر اور دین میں بصیرت پیدا کرنا ہے'' (احیاء العلوم ج اص ۲۴)
اسی مفہوم کالحاظ کر کے فقیہ کی تعریف محققین نے یوں کی ہے:
الفقیہ العالم الذی یشق الاحکام و یغتش عن حقائقھا و یفتح ما استغلق منھا"
(حقیقۃ الفقہ۔ ج۔ ا) (یعنی فقیہہ وہ عالم ہے جو تفکر وتدبر کر کے قوانین اسلامی کے حقائق کا پتہ لگائے اور مشکل و مغلق امور کو واضح کرے)
فقیہ کی اس گہرائی تک پہنچنے کیلئے ظاہری علوم وفنون کے ساتھ قلب ودماغ کی صفائی اور نفس وروح کی پاکیزگی بھی شرط اول ہے کیونکہ اس طہارت کے بغیر فکر ونظر میں مطلوبہ سنجیدگی پیدا ہونا نہایت دشوار ہے۔ اسی حقیقت کے پیش نظر حسن بصریؒ نے فقیہ میں درج ذیل اوصاف کا پایا جانا ضروری قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:
فقیہ وہ ہے (۱) جو دنیا سے دل نہ لگائے (دنیا کو مقصود بالذات نہ سمجھے) (۲) آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے (۳) دین میں کامل بصیرت حاصل ہو۔ (۴) طاعات پر مداومت کرنے والا اور پرہیزگار ہو۔ (۵) مسلمانوں کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو (۶) اجتماعی مفاد اس کے پیش نظر ہو اور شخصی مفاد پر قومی و جماعتی مفاد کو ترجیح دیتا ہو۔ (۷) مال کی طمع نہ ہو۔
امام غزالیؒ نے بھی فقیہ کیلئے تقریباً یہی باتیں ضروری قرار دی ہیں البتہ ان کے بیان میں یہ جملہ نہایت اہم مانا جاتا ہے۔ جس میں وہ کہتے ہیں:
''فقیہا فی مصالح الخلق فی الدنیا''۔ وہ دنیوی امور میں خلق خدا کی مصلحتوں کا ماہر اور رمز شناس ہو۔ (احیاء العلوم ا۔ ج۔ الفظ الاول الفقۃ)
اسی بناء پر فقہاء کا یہ قول فقہ کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ لگاتا ہے جس میں وہ کہتے ہیں:
"ومن لم یکن عالماً باھل زمانہ فھو جاھل"

(جوفقیہ اپنے زمانہ کے لوگوں کے حالات سے واقف نہ ہووہ جاہل ہے)
(نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العُرف ص۱۳۰)

۲۔ کتاب اللہ کی اصطلاحی تعریف یہ کی گئی ہے۔ھو القرآن المنزل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المکتوب فی المصاحف المنقول عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقلاً متواتراً بل شبھة وھو النظم المعنی (شرح اصول بزودی ج ا ص۲۲۔۲۳)
ترجمہ:''قرآن مجید وہ کتاب ہے جو محمد رسول اللہؐ پر اللہ کی طرف سے نازل ہوئی، اور جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور جو بغیر کسی شک وشبہ متواتر طور پر آپ سے منقول چلا آرہا ہے۔ وہ الفاظ و معانی دونوں کا مجموعہ ہے۔''
دراصل قرآن مجید کی تعریف میں یہ تمام قیدیں علمائے امت نے اس وقت سے لگائی ہیں جب صفات الٰہی اور خاص طور پر خلقِ قرآن کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ورنہ عہد صحابہ تک الکتاب یا کتاب اللہ کہنا ہی اس کے لئے کافی سمجھا جاتا تھا۔ قرآن نے بار بار اپنے بارے میں اتنا ہی کہا ہے کہ تنزیل الکتاب من اللہ العزیز الحکیم، تنزیل من الرحمٰن الرحیم یعنی یہ اللہ کی طرف سے نازل کی گئی کتاب ہے، یہ رحمٰن ورحیم (رب) کی طرف سے نازل کی گئی ہے''۔

۳۔ اس سلسلے میں قرآن کہتا ہے۔'' شرع لکم من الدین ما وصیٰ بہ ابراھیم و موسیٰ و عیسیٰ ان اقیمو الدین و لاتتفرقو افیہ۔ (الشوریٰ۱۳)
ترجمہ:''تمہارے لئے دین میں وہی راہ ڈال دی گئی ہے جس کا حکم نوح کو دیا تھا اور جس کا حکم ہم نے تیری طرف بھیجا اور جس کا حکم ہم نے ابراہیم کو اور موسیٰ کو اور عیسیٰ کو کیا کہ دین کو قائم رکھو اور اس میں اختلاف نہ ڈالو''۔

۴۔ مجمل احکام کی اصطلاحی تعریف علمائے اصول نے یہ کی ہے:
المجمل ما ازوحمت فیہ المعانی واشتبہ المراد اشتباھاً لایدرك بنفس العبادة بل با لرجوع الی الاالمستعارثم الطلب والتامل (بزوری ص۲۸) اصول فقہ از ابوزہرہ ص۳۱)
یعنی وہ لفظ جس کی مراد اس لفظ کے ادا کرنے والے کے بیان سے واضح ہو۔ (اصول فقہ زکی الدین شعبان اور شیخ محمد الخضری مرحوم)

۵۔ اہم مقاصد میں بلاغتِ کلام واعجاز بیان وغیرہ ہیں۔

۶۔ سورۃ نساء کے رکوع ۲ میں اس کے اختتام کی دو آیتوں میں وراثت کی تفصیل موجود ہے۔ لعان کی تفصیل سورۃ نور میں ہے اور محرمات کی تفصیل سورۃ نساء کے رکوع ۴ میں ہے اور حدود کا ذکر سورۃ نور اور سورۃ مائدہ وغیرہ میں ہے۔

۷۔ نص ج نصوص۔ کسی حکم کی اصل عبارت کو نص کہتے ہیں۔ نص کا اطلاق اور استعمال عام طور پر قطعی احکام کے لئے ہوتا ہے۔ جب یہ بولتے ہیں کہ یہ حکم منصوص ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ یہ حکم کتاب وسنت یا اجماع سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ (مزید تشریح کے لئے دیکھئے۔ فقہ اسلامی اور دورِ جدید کے مسائل، مجیب اللہ ندوی، ص۔۳۰، مکتبہ جامعیہ نئی دہلی۔ ۱۹۷۷ء)

۸۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

وانزلنا اليك الذكر لتيبين اللّناس مانزل اليهم ولعلمهم يتفكرون (النحل۔۴۴)

اور اب یہ ذکر تم پر نازل کیا گیا ہے (یعنی قرآن) تا کہ تم لوگوں کے سامنے اس تعلیم کی تشریح کرتے جاؤ جو ان کے لئے اتاری گئی ہے تا کہ لوگ خود بھی غور وفکر کریں۔

سورۃ نساء میں مذکور ہے:

انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما ارٰاك الله (النساء۱۰۵)

ترجمہ: اے نبیؐ ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ تمہاری طرف نازل کی ہے تا کہ جو راہِ راست اللہ نے تمہیں دکھائی ہے اس کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو۔

۹۔ وما اتاكم الرسول فخذوه و مانهاكم عنه فانتهوا (الحشر)

''جو کچھ تمہیں رسولؐ دیں وہ لے لو اور جس سے روک دیں وک جایا کرو''

اس کے علاوہ قرآن کی متعدد آیات ایسی ہیں جو قرآن کے احکام کی تفصیل وتبیین میں سنت کی ضرورت پر وضاحت سے روشنی ڈالتی ہیں۔ سورۃ نحل کی ایک آیت ہے ''وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس '' (نحل آیت)

''ہم نے تمہارے اوپر ذکر (قرآن) نازل کیا تا کہ تم لوگوں پر ان کے مضامین کی وضاحت کرو''

آگے چند آیات کے بعد اسی سورۃ میں مذکور ہے

''وانزلنا علیك الکتاب لتبین لهم الذی اختلفوا فیه''

یعنی قرآن کے مفہوم کی تعیین اور پیش آمدہ مسائل اور اختلافی امور میں جو تشریح تفسیر و تبیین رسولؐ نے فرمائی ہے وہ قابل اعتبار اور قابل اعتماد ہے کیونکہ یہ منصب آپ کو اللہ ہی کی طرف سے عطا ہوا ہے۔اسی لئے علمائے اسلام متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ السنته تفسیر الکتاب یعنی سنت نبویؐ کتاب اللہ کی تفسیر ہے۔

۱۰۔ یہ آیت سنت کے مستقل ماخذ شریعت ہونے پر بڑی زبردست دلیل ہے۔

فلیحذ را للذین یخالفون عن امرہ ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب علیم

''جو لوگ آپؐ کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں انہیں اس بات سے ڈرنا چاہئے کہ ان کو کوئی آزمائش یا عذاب نہ پکڑ لے''

۱۱۔ سنت کا اطلاق نبیؐ کے قول و فعل اور تقریر سب پر ہوتا ہے۔اس اعتبار سے یہ لفظ ''حدیث'' کے مترادف ہے لیکن کبھی اس کا اطلاق عہد نبوی اور خلفائے راشدین کے تعامل پر بھی ہوتا ہے۔ان دونوں میں جو فرق ہے اس کا نتیجہ اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب رسولؐ سے ایک قول حدیث ایک حکم کے بارے میں منقول ہوتا ہے۔مشہور امام جرح و تعدیل عبدالرحمٰن بن مہدی سے کسی نے سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا۔سفیان ثوریؒ حدیث کے امام ہیں اور امام مالکؒ دونوں کے جامع ہیں۔(شرح موطا زرقانی)

اس سلسلے میں حدیث اور روایت کے فرق پر بھی نظر رکھنی ضروری ہے۔اس فرق پر نظر نہ رکھنے کی وجہ سے حدیث و سنت کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوسکتی ہیں۔حدیث یا سنت کی حیثیت روح کی ہے اور روایت کی حیثیت جسم و قالب کی یا حدیث و سنت متن کو کہتے ہیں اور روایت سلسلۂ سند کو یعنی حدیث و سنت میں جو بات بیان کی جاتی ہے اس کے لئے روایت ایک ذریعہ ہوتی ہے۔

۱۲۔ یعنی مستقل حیثیت کے باوجود قرآن کی روح اور بنیادی تصورات کے خلاف کوئی بات صحیح سنت

نبویؐ میں نہیں ہوسکتی۔ بلکہ اس کی روح کے پیش نظر مزید احکام دیتی ہے۔ جیسے کہ قرآن معاملات میں یہ قید لگاتا ہے:

لا تـظلمون و لاتظلمون یا لا تاکلو اموالکم بینکم بالباطل یا تجارت میں تراضی کی شرط لگاتی ہے۔ اب حدیث میں ظلم کرنے اور ظلم نہ کرنے کی پوری تفصیل ملے گی۔ اسی طرح بالباطل کی پوری وضاحت ملے گی۔ تراضی اور عدم تراضی کی مختلف صورتوں کی تعیین حدیث میں ملے گی تو اس حیثیت سے کہ اس نے قرآن کی عمومی روح اور اس کے اصول کو نظر انداز نہیں کیا ہے۔ سنت قرآن کے تابع ضرور ہے لیکن وہ مزید مستقل احکام بھی دیتا ہے جو احکام قرآن کی اصل روح سے باہر نہیں ہوتے۔

۱۳۔ نبیؐ کے وصال کے بعد جب آپؐ کے ارشادت کا سلسلہ ختم ہوا تو صحابہؓ نے حفاظت کے خیال سے ان کو اپنے سینوں سے باہر نکال کر کتابت کے ذریعے باقاعدہ محفوظ کرنا شروع کیا۔ یہاں یہ غلط فہمی پیدا نہیں ہونی چاہئے کہ آپؐ کی موجودگی میں لوگ اس کی روایت یا کتابت نہیں کرتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کا اہتمام اس وقت شروع ہوا جب یہ چشمۂ فیض ظاہری طور پر امت کی مادی آنکھوں سے اوجھل ہوگیا۔ اگرچہ کتابت حدیث کا کام کچھ دن تک بند رہا مگر روایت حدیث کا کام تو ایک دن کے لئے بھی بند نہیں رہا بلکہ وہ تسلسل کے ساتھ آج تک جاری ہے۔ حال ہی میں صحیفہ ہمام بن منبہ وغیرہ میں عہدِ صحابہ کے حدیث کے مجموعے سامنے آگئے ہیں جو اس غلط فہمی کو بھی رفع کرتے ہیں کہ حدیث کی کتابت کا کام ایک صدی کے بعد شروع ہوا۔ البتہ تدوین حدیث کا باقاعدہ کام ایک صدی بعد شروع ہوا۔ کتابت یا حدیث اور تدوین حدیث میں بڑا فرق ہے۔ تمام اسلامی علوم کی تدوین ایک ڈیڑھ صدی بعد شروع ہوئی۔ یعنی تفسیر فقہ وغیرہ کی تدوین ایک صدی بعد ہوئی مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عہد نبویؐ اور عہدِ صحابہؓ میں قرآن کی تفسیر اور اجتہاد واستنباط کا کام بالکل بند تھا۔

۱۴۔ حدیث کے سلسلے میں چند اصطلاحوں کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ ایک حدیث ہے۔ ایک لفظ سنت، اب یہ دونوں تقریباً مترادف الفاظ سمجھے جاتے ہیں۔ حدیث سے مراد وہی ہے جو سنت کا مفہوم ہے یعنی رسول اکرمؐ کی بیان کردہ چیزیں رسولؐ کے عمل کردہ امور جن کا تذکرہ کسی مشاہدہ کرنے

والے کی طرف سے ہو کہ میں نے دیکھا کہ رسولؐ نے یہ عمل کیا یا یوں کیا اور تیسرے وہ امور جنہیں ہمارے مولفین ''تقریر'' کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں یعنی وہ امور جن کو رسولؐ نے برقرار رکھا یعنی رسولؐ نے اپنے کسی صحابیؓ کو کوئی کام کرتے دیکھا تو اسے اس کام سے منع نہ کیا یا خاموش رہے تو گویا اپنی خاموشی سے رسولؐ نے اس عمل کو برقرار رکھا۔ رسولؐ کے اس سکوت سے بھی اسلامی قانون بن جاتا ہے۔ (بحوالۂ خطبات بہاولپور از حمید اللہ پیرس)

۱۵۔ حمید اللہ پیرس خطبات بہاولپور میں حدیث قدسی پر بحث کرتے ہوئے دور جدید میں اس کی اہمیت وافادیت اجاگر کرتے ہوئے پیرس کی ایک نومسلم لڑکی عائشہ کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ نو مسلم لڑکی حدیث قدسی پر ہی اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ تیار کر رہی ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے مطابق اس نے دو سال میں ہی عربی زبان و ادب میں اتنا عبور حاصل کیا کہ ریاض الصالحین کی سات آٹھ سو صفحات کی ضخیم کتاب کا ترجمہ عربی سے فرنچ میں کر ڈالا۔

مزید تشریح کے لئے دیکھئے ''خطبات بہاولپور'' ڈاکٹر حمید اللہ۔ اسلامک بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی۔ (ص۔۶۲)

۱۶۔ ڈاکٹر حمید اللہ۔ ''خطبات بہاولپور'' خطبہ۲ تاریخ حدیث شریف (ص۔۶۲)

۱۷۔ ''جو لوگ رسول ﷺ سے اس کے بعد اختلاف کرتے ہیں جبکہ ہدایت واضح ہو چکی ہے اور اہل ایمان کے راستے کو چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کرتے ہیں ان کو ہم وہ کرنے دیں گے جو وہ کر رہے ہیں اور پھر ان کو جہنم میں ڈالیں گے'' (النساء آیت ۱۱۵)

۱۸۔ ''اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اس کے رسول ﷺ کی اور اطاعت کرو ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں'' (النساء ۵۹)

۱۹۔ پوری آیت کریمہ اس طرح ہے۔

واذا جآء هم امر من الامن او الخوف اذا عوابه طے ولو ردوه الى الرسول والیٰ اولى الامر منهم لعلمه الذين يستبطونه منهم۔ ولولافضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطٰن الاقليلاً (النساء ۸۳)

۲۰۔ (۱۵۹۳)

۲۱۔ کشف الاسرار میں اس تعریف میں صرف ایک لفظ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ من ھذہ الامۃ یعنی اجماع سے مراد امت مسلمہ کے مجتہدین کا اجماع ہے۔ اس تعریف میں جتنی قیدیں لگائی گئی ہیں وہ سب احترازی ہیں یعنی ان میں فلاں فلاں باتیں شامل نہیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اجماع کسی خاص دور یا طبقے کے لئے مخصوص نہیں ہے، بلکہ وہ ہر دور اور ہر طبقے کا حق ہے۔ امام تیمیہؒ کہتے ہیں کہ: ''اجماع کے معنی ہیں کہ کسی حکم پر تمام علماء مسلمین متفق ہو جائیں اور جب کسی حکم پر تمام امت کا اجماع ثابت ہو جائے تو کسی شخص کو اس سے نکلنے کا حق نہیں رہتا کیونکہ پوری امت کبھی ضلالت پر متفق نہیں ہو سکتی۔ لیکن بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کے متعلق بعض لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ اُن میں اجماع ہے حالانکہ دراصل وہ نہیں ہوتا، بلکہ بسا اوقات دوسرا قول راجح ہوتا ہے'' (فتاویٰ ابن تیمیہ، ج۔۱ص ۶۔۴)

۲۲۔ ''جس چیز کو مسلمان بحیثیت مجموعیؔ اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے''
(ابن حنبل حدیث نمبر ۳۶۰۰)

۲۳۔ ''جو شخص وسط جنت میں رہنا چاہتا ہے وہ جماعت کو لازم سمجھے اس لئے کہ شیطان تنہا انسان پر تو قابو پالیتا ہے مگر دو افراد سے دور رہتا ہے'' (ترمذی باب الفتن)

۲۴۔ "فالاجماع ماوقع الاعن دليل الا له يتقل النسياء استغنما بالاجماع عنه الان ايجاب الحكم قطعاً لم يثبتٍ من قبل دليلة بل من قبل عينه كرامة للامة"
(کشف الاسرار، ص ۹۸۵)

یعنی ''اجماع کسی دلیل ہی کی بناء پر ہوتا ہے لیکن اس کے ذکر کی کوئی ضرورت اس لئے نہیں کہ اس کا وقوع کسی حکم کو خود ہی قطعی بناتا ہے اور یہی امت مسلمہ کا خاص اعجاز ہے''

۲۵۔ دادا کو باپ پر قیاس کر کے اس کا قائمقام قرار دیا گیا ہے۔ اس کی بھرپور تفصیل قیاس کے بیان میں فقہا نے بتائی ہے۔

۲۶۔ بھائی تین طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک حقیقی دوسرے علاقائی تیسرے اخیافی، حقیقی بھائی بہن وہ ہیں جن کے ماں باپ ایک ہوں اور علاقائی بھائی بہن وہ ہیں جن کے باپ تو ایک ہوں مگر مائیں دو ہوں اور اخیافی بھائی بہن وہ ہیں جن کے باپ دو ہوں اور ماں ایک ہو۔ اخیافی بھائی ذولفروض

میں داخل ہیں اور حقیقی و علاقائی بھائی بہن عصبات میں۔ اس مسئلے کے بارے میں پوری تفصیل اعلام الموقعین جلد ۲ ص ۲۷ تا ۸۲ میں ہے۔

۲۷۔ بیع استصناع اس بیع کو کہتے ہیں جو کسی چیز کے بنانے کے لئے کی جاتی ہے۔ جیسے کسی نے موچی کو جوتا بنانے کا آرڈر دیا یا ایک کمپنی کو ایک خاص طرز کی موٹر یا گاڑی بنانے کا آرڈر دیا۔ یہ بیع عام قاعدہ شرعی کے مطابق صحیح نہیں ہے کیونکہ شریعت میں معدوم شئے یعنی وہ چیز جو ابھی وجود میں نہ آئی ہو اس کی بیع ناجائز ہے لیکن تمدنی ضرورت کی وجہ سے اجماع کے ذریعے اس کی اجازت دے دی گئی ہے'' (اصول فخر الاسلام بزودی باب الاستحسان)

۲۸۔ امام شافعیؒ اجماع سکوتی کو اس صورت میں تسلیم کرتے ہیں کہ جب سکوت چند افراد کی طرف سے ہو اور زیادہ افراد نے اس کی موافقت کر لی ہو۔ اور اگر اکثریت نے موافقت کا اظہار نہیں کیا ہے۔ تو پھر یہ سکوت معتبر نہیں ہوگا مگر فقہائے احناف مطلقاً سکوت کو تائید پر محمول کرتے ہیں۔ سکوت خواہ اکثریت نے اختیار کیا ہو یا چند افراد نے۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔ (کشف الاسرار، اصول الرخی، ج ۱ ص ۳۰۲)

قدیم فقہا نے عموماً اجماع عزیمت اور اجماع رخصت کی اصطلاح بھی استعمال کی ہے۔ (بحوالہ اصول الرخی ص ۳۰۲) ج ا

۲۹۔ مدینہ سے باہر جانے پر صحابہ کرام اس لئے بھی رکائے جاتے تھے کہ کہیں ان کی ذات اور ان کی رائے کوئی قومیں فتنہ نہ بنالیں۔ عمرؓ نہیں چاہتے تھے کہ صحابہ کرامؓ مدینہ سے ترک سکونت کر کے معاش وغیرہ کے لئے دوسری جگہ بود و باش کے لئے اختیار کریں ورنہ مطلقاً باہر جانے کی ممانعت نہیں تھی بلکہ جہاد اور دوسرے مقاصد کی خاطر تو حضرت عمرؓ صحابہؓ ہی کو ذمہ دار بنا کر روانہ کرتے تھے۔

۳۰۔ حضرت عمرؓ کی خلافت کے بعد بھی صحابہؓ پر یہ پابندی رہتی اور یہ صورت اختیار کی جا سکتی تھی لیکن سیاسی حالات کچھ ایسے ہو گئے تھے جس کی وجہ سے یہ امکان ختم ہو گیا تھا مگر فی نفسہ یہ کوئی ناممکن بات بھی نہ تھی۔ مزید تشریح کے لئے دیکھئے ''تاریخ التشریع الاسلامی'' سبکی

۳۱۔ علم اصول فقہ لابی زہرہ خلاف۔

۳۲۔ مجیب اللہ ندوی ''اجماع کی اصطلاحی تعریف'' (مشمولہ) ''اجتہاد اور مسائل اجتہاد''، انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹیڈیز، نئی دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۱۰۹)

۳۳۔ مجیب اللہ ندوی ''اجماع کی اصطلاحی تعریف'' ص ۱۱۰

۳۴۔ یعنی اپنا پختہ ارادہ کرنا، اپنی نیت پکی کرنا، حدیث میں ہے۔
"لا صیام لمن لا ئجمع الصوم من اللیل" (جو شخص رات ہی سے پختہ ارادہ نہ کرے اس کا روزہ نہیں ہوتا) یعنی پختہ ارادہ کر لینا ہی اجماع ہے۔ قرآن کے الفاظ اس معنی میں اجماع ظاہر کرتے ہیں۔

۳۵۔ ''برادران یوسفؑ انہیں (حضرت یوسفؑ) کو اندھیرے کنوئیں میں ڈالنے پر متفق ہو گئے (یوسف ۱۲:۱۵)

۳۶۔ یعنی ایک معین چیز کا حکم دوسری چیز پر اس سبب سے لگانا کہ دونوں حکموں میں علت مثبت (یعنی مجتہد) کے نزدیک مشترک ہے۔ (البیضاوی فی المنہاج یعرفھا بذالک)

۳۷۔ سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ۔ ''اسلامی ریاست''۔ ص ۴۴۲ (اسلامک بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی ۱۹۹۹)

۳۸۔ ناصر الدین البیضاوی، ''منھاج الاصول ۲/۳)

۳۹۔ الدکتور صلاح الدین زیدان "حجيّة القياس" (ص ۲۳)

۴۰۔ مماثلت علت کا مطلب یہ ہے جیسے کہ شراب کے بارے میں قرآن کا صریح حکم ہے کہ وہ حرام ہے لیکن کھجور سے تیار کی گئی نبیذ کا حکم صراحتہً قرآن مجید یا حدیث رسولؐ میں موجود نہیں ہے مگر فقہا نے اس کو بھی حرام قرار دیا ہے کیونکہ نبیذ اور شراب میں ایک مشترک چیز پائی جاتی ہے اور وہ ہے دونوں کا سکر یعنی نشہ آور ہونا۔ یہ ان دونوں شرابوں میں قدر مشترک ہے اور اسی قدر مشترک کی بناء پر شریعت نے شراب (ہر قسم کی شراب) کو حرام قرار دیا ہے۔ لہذا نبیذ اور کھانے پینے کی وہ ساری چیزیں جو سکر (نشہ آور) ہیں ان کا حکم بھی وہی ہوگا جو شراب کا حکم ہے۔

۴۱۔ اجتہاد و قیاس از مجیب اللہ ندوی، ص ۱۱۴، اجتہاد اور مسائل اجتہاد

۴۲۔ کشف الاسرار للبخاری، ص ۱۹۸۵، ج ۳

۴۳۔ 'الانعام' آیت ۱۰۹

۴۴۔ عربی زبان وادب کی مشہور لغت القاموس میں ہے:

"الجهد و الجهد بالفتحه و الضمه الطاقه و الواسع"

(جہد فتحہ اور ضمہ یعنی زبر اور پیش دونوں کے ساتھ آتا ہے جس کے معنی ہیں طاقت اور کوشش کے)

ابن منظور اور ابن اثیر جزری نے بھی قریب قریب یہی معنی بتائے ہیں۔

مزید تشریح کے لئے دیکھئے کشف الاسرار للبخاری، ص ۹۸۵ ج ۳، اور القاموس الجدید

۴۵۔ اجتہاد کا لفظ مختصراً محنت اور مشقت کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہا جاتا ہے "اجتهد فی حمل الخردلة" (اس نے پودے کی پتیوں کو اٹھانے میں مشقت سے کام لیا)۔ مکمل تشریح کے لئے دیکھئے کشف الاسرار للبخاری۔ ص ۹۸۸

۴۶۔ الموافقات لشاطبی ج ۴، ص ۸۹

۴۷۔ "عقد الجيد فی احكام الاجتهاد و التقليد" ص۔ ۲۱۔ دراصل اجتہاد کی اصل خود قرآن و سنت میں موجود ہے۔ امن اور خوف کے معاملہ کا ذکر کرتے ہوئے قرآن نے ہدایت کی ہے کہ جب اس قسم کی کوئی غیر معمولی بات پہنچے تو تحقیق کے بغیر اس کو پھیلانے مت لگو بلکہ اس کو رسولؐ اور اصحاب امر کے پاس لے آؤ تاکہ جو لوگ استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں وہ اس کی حقیقت کو جانیں اور اس کی صحیح شرعی حیثیت متعین کریں۔ (النساء ۸۳) یہاں آیت میں الذين يستنبطونه منهم کا لفظ آیا ہے۔ القرطبی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: و الاستنباط فی اللغة الاستخراج۔ وهو يدل على الاجتهاد اذا عدم النص و الاجماع (الجامع الاحکام القرآن ۲۹۲/۵) یعنی استنباط کے معنی استخراج کے ہیں۔ اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی معاملہ میں جب نص اور اجماع موجود نہ ہو تو اجتہاد کیا جانا چاہئے۔ امام رازیؒ نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی نیا مسئلہ پیش آئے تو اس کی بابت نص کے بجائے استنباط کے ذریعہ شرعی حکم معلوم کرنا جائز ہے اور یہ کہ اس قسم کا استنباط یا اجتہاد بھی ایک حجت شرعی کی حیثیت رکھتا ہے۔

۴۸۔ "الاجتهاد استفراغ الجهد فی درك الاحكام الشرعيه"

نهايته السلفی فی شرح منهاج الاصول جلد ۳ ص ۱۶۹، جمال الدین عبدالرحیم الاضوی،

ناشر التوفیکل العبادیہ، مصر

۴۹۔ یعنی فقیہ اپنی پوری طاقت حکم شرعی کے حاصل کرنے میں لگادے خواہ وہ عقلی ہو، یا نقلی، قطعی ہو یا ظنی)، ابوحامد محمد الغزالی'' المصطفیٰ من علم الاصول، جلد دوم، ص۔ ۲۸ علمی جریدہ ''ہمدرد اسلامکس'' میں اجتہاد کی تعریف یوں کی گئی ہے۔

It is to re-apply an unchanging principal of Islam to the changing situation of the time. Or we can say that Itjtihad is to find Islamic answers to the questions which are not covered directly by Qur'an and Sunnah"

(Hakim Muhammad Said, "Hamdard Islamicus",
Karachi, Pakistan, January-March 1997, p. 25)

۵۰۔ یعنی فقیہ جو کوشش کسی حکم شرعی کے بارے میں ظنِ غالب حاصل کرنے کے لئے کرتا ہے اسی کا نام اجتہاد ہے''۔ابوعمر ابن الحاجب ''المختصر المنتھیٰ الاصول''۔مصر، ص ۲۸۹

۵۱۔ محب اللہ ابن الشکور ''مسلم الثبوت''، ص ۳۶۲

۵۲۔ اسلامی ریاست، سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، اسلامک بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی، ۱۹۹۹ء

۵۳۔ "وقد اجاز النظار وقوع الاجتهاد فی الشریعة من الکافر المنکر لوجود الصانع والرسالة الشریعة، اذکان الاجتهاد وانما ینبی علی مقدمات تفرض صحتها کانت کذلك فی نفس الامر اولاً "الموافقات" لشاطبی ۴/۵۸

۵۴۔ انما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفین احد هما مقاصد الشریعة علی کمالها والثانی التمکن من الاستنباط بتاء علی فهمه فیها"
(شاطبی الموافقات، ج ۴، ص ۱۰۶)

۵۵۔ "عقد الجید فی احکام الاجتهاد والتقلید" ص ۴،۳

۵۶۔ اس بارے میں امام غزالیؒ احیاء العلوم (ج ۱) میں کہتے ہیں:
''فقیها فی مصالح الخلق فی امور الدنیا"
یعنی (مجتہد) ایسا فقیہ ہو جو دنیوی امور میں اللہ کے مخلوق کی مصلحتوں کا ماہر اور رمز شناس ہو''
(احیاء العلوم، ص ۴،۳)

۵۷۔ نورالانوار، ص ۴۳

۵۸۔ سورۃ آیت ۲۸/۲۹

۵۹۔ احیاء العلوم، امام غزالی، ا، ج

۶۰۔ الغزالی المستصفی، ج ۲ ص ۳۵۰، ابن السبکی جمع الجوامع، ج ۲، ص ۳۸۵
التفتازانی فی التلویح، ج ۲، ص ۱۱۷، الآمدی الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۹۔

۶۱۔ السیوطی الرد علی من اخلد الی الارض ص ۱۱۳

۶۲۔ ایضاً ص ۱۱۳

۶۳۔ "عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التقلید" شاہ ولی اللہ، مطبع السلفیہ، قاہرہ ۱۳۸۵ھ، ص ۲۱
الثعالبی ''الفکر الاسلامی''، ج ۲، ص ۴۳۸
الشوکانی ارشاد الفحول، ص ۲۵۳۔
ابن السبکی جمع الجوامع، ج ۲، ص ۳۸۵
وہبۃ الزحیلی اصول الفقہ الاسلامی، مجلد ۲، طبع اول دار الفکر، دمشق ۱۹۸۶ء، ج ۲، ص ۱۰۸۱

۶۴۔ شاہ ولی اللہ دہلوی ''عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید'' ص ۱۱۲

۶۵۔ ابن القیم اعلام الموقعین، ج ۴، ص ۱۸۸، نیز دیکھئے المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۳، الانصاری عبد العلی محمد بن نظام الدین متوفی ۱۱۸۲ھ فواتح الرحوت علی ہامش المستصفی، للغزالی مجلد ۲، مطبع الامیریہ قاہرہ، ج ۲، ص ۳۶۴

۶۶۔ الرازی المحصول، ج ۲، ص ۳۶،۳۷

۶۷۔ الآمدی، ''الاحکام'' ج ۴، ص ۲۲۱، نیز دیکھئے الرازی ''المحصول''، ج ۲، ص ۳۷

۶۸۔ الصعنانی محمد بن اسماعیل متوفی ۱۷۶۲ء/۱۱۸۲ھ "ارشاد النقادائی تیسیر الاجتهاد (مجموعہ الرسائل المنیریہ) مجلد ۲، دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۳۴۳ھ، جلد ۱، ص ۲۳۔

۶۹۔ "فاعتبروا یآا ولی الأبصٰر" (الحشر آیت نمبر ۲)

۷۰۔ "والذین اذا ذکرو ایٰت ربهم لم یخروا علیها صما و عمیانا (الفرقان آیت نمبر ۷۳)

۷۱۔ "ولقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن والانس۔لهم قلوب لا یفقهون بهاولهم اعین لا یبصرون بها ولهم اذان لا یسمعون بها ۔ اولیئك کالانعم بل هم اضل۔ اولئك هم

الغفلون" (الاعراف آیت نمبر ۱۷۹)

۷۲۔ واذا جآء ھم أمر من الأمن او الخوف اذا عوابه ولوردوه الی الرسول والیٰ اولی الامر منھم لعلمه الذین یستنبطونه منھم ولولا فضل الله علیکم ورحمة لا تبعتم الشیطٰن الا قلیلا (النساء ۸۳)

۷۳۔ القرطبی ''لجامع الاحکام القرآن'' (۲۹۲/۵)

۷۴۔ اس ضمن میں یہ مثال ملاحظہ ہو کہ جنگی قیدیوں سے کیا برتاؤ کیا جائے؟ جنگ بدر کے موقع پر یہ معاملہ پیش آیا تھا۔ رسولؐ نے کسی وحی کی غیر موجودگی میں اور انتظار میں صحابہ سے مشورہ کیا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے مشورہ دیا کہ ان سب کا سر قلم کر دیا جائے، یہ کبھی مسلمان نہیں ہوں گے۔ یہ اسلام کے ازلی وابدی دشمن ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا نہیں آج وہ مسلمان نہ ہوں لیکن ممکن ہے ان کے بچوں میں سے کوئی مسلمان ہو جائے۔ میری رائے میں ان کو قتل نہیں کرنا چاہیے۔ ہماری دوسری ضرورتیں ہیں۔ انہیں فدیہ لیکر رہا کر دیا جائے۔ رسولؐ نے حضرت ابوبکرؓ کے مشورے کو قبول کیا اور وہی حکم دیا کہ انہیں قتل نہ کیا جائے بلکہ فدیہ لیا جائے۔ اللہ کو یہ بات پسند نہ آئی۔ فرمایا ''لولا کتب من اللہ سبق لمسکم فیما اخذ تم عذاب عظیم'' (۶۸:۸) (اگر پہلے ہی سے اللہ اس کا فیصلہ نہ کر چکا ہوتا (تاکہ اس پرانے قانون کو بدلا جائے) تو تم جو فدیہ لے رہے ہو اس پر تمام لوگوں کو سخت سزا دی جاتی)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ رسول ﷺ الہام کی اور وحی کی غیر موجودگی میں بعض اوقات انسانی ضرورتوں اور طریقوں سے مشورے کے ساتھ یا بغیر مشورے کے، اپنی صوابدید کی بناء پر احکام دیا کرتے تھے اور بعض اوقات اللہ کو وہ پسند نہیں آتا تھا

۷۵۔ ''ما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ'' (القرآن، سورۃ آیت ۴،۳)

(اے محمدؐ) آپ اپنی خواہش کے مطابق کچھ نہیں بولتے ہیں بلکہ وہی کچھ بولتے ہیں جو اللہ کی طرف سے وحی (نازل) ہوتی ہے۔ (۳،۴،۵۳)

۷۶۔ ''باب وجوب امتثال ماقاله شرعاً دون ماذکره ﷺ من معایش الدنیا علیٰ سبیل

الرأی (مسلم شریف، جلد۴)
(یعنی صحیح مسلم (جلد۴) میں ایک باب کا عنوان ان الفاظ میں قائم کیا گیا ہے کہ رسولؐ نے جو کچھ شرعی طور پر کہا ہو اس کا ماننا لازم ہے مگر معیشتِ دنیا کے بارے میں آپؐ کا قول اس سے مستثنٰی ہے)

وحیدالدین خان نے لکھا ہے کہ اسلام سے پہلے پوری معلوم تاریخ میں علمی آزادی کا وجود نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ قدیم زمانہ میں سائنسی غور وفکر کی بعض انفرادی مثالیں ملتی ہیں مگر یہ غور وفکر وقتی یا انفرادی واقعہ سے آگے نہ بڑھ سکا۔ ذہنی آزادی نہ ملنے کی وجہ سے ایسی ہر سوچ پیدا ہو کر ختم ہوتی رہی۔ اسلام نے پہلی بار یہ انقلابی تبدیلی کی کہ مذہبی علم اور طبعیاتی علم کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔ مذہبی علم کا اخذ خدائی الہام قرار پایا جس کا مستند ایڈیشن ہمارے پاس قرآن کی صورت میں محفوظ ہے مگر طبعیاتی علوم میں پوری آزادی دے دی گئی کہ آدمی ان میں آزادانہ تحقیق کرے اور آزادانہ طور پر نتائج تک پہنچ سکے۔ (وحیدالدین خان، ''مکتبہ الرسالہ'' ۱۹۹۷، ص ص ۲۳)

"انتم عالم بامور دنیاکم" کی حدیث کے مطابق، اسلام میں دینی بحث کو سائنسی تحقیق (Scientific research) سے **الگ** کر دیا گیا ہے۔ دینی بحث میں الہامی ہدایت کی کامل پابندی کرنی ہے۔ مگر سائنسی تحقیق کو انسانی تجربہ کی بنیاد پر چلانا ہے۔ یہ علم کی تاریخ میں بلاشبہ عظیم الشان انقلاب ہے۔

مزید تشریح کے لئے دیکھئے۔ وحیدالدین خان ''اسلام دورِ جدید کا خالق'' ص ۲۶، مکتبہ الرسالہ، نئی دہلی، ۱۹۹۷ء

۷۷۔ اس حدیث کو ترمذی (کتاب الاحکام) ابوداؤد (کتاب الاقضیہ) اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔ شیخ محمد ناصر الدین البانی نے مشکوٰۃ المصابیح کے حاشیے میں لکھا ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے کمزور ہے اگرچہ اصول فقہ میں اس کو حجت مانا جاتا ہے۔ اس طرح بخاری، ترمذی، دارقطنی، عبدالحق، شبیلی، ابن الجوزی اور عراقی جیسے علماء حدیث نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اس حدیث کی شہرت بہت زیادہ ہے اور اس پر اعتراض سلسلۂ روایت کے ایک فرد کی وجہ سے ہے جو معاذؓ کے ساتھی ہیں مگر ان کا نام معلوم نہیں ہے لیکن دوسری روایت میں دوسرے نام سے بھی

یہ حدیث مروی ہے اس لئے ابن قیم نے اس پر تمام اعتراضات کو غیر وقیع قرار دیکر حدیث کی توثیق کی ہے۔

(بحوالۂ حسن عبداللہ الشیخ) ''سعودی عرب کا عدالتی نظام'' اردو ترجمہ (محمد اقبال مسعود الندوی، ص ۷۰، اسلامک بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی ۲۰۰۰)

۷۸۔ صحیح البخاری (کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ) وصحیح مسلم (کتاب الاقضیہ)

۷۹۔ ابن کثیر ''سیرت البنویہ'' (۳/۳۲۵)

۸۰۔ البدایہ والنھایہ لابن کثیر (۴/۱۱۸) میں یہ الفاظ مذکور ہیں۔

"انهم مهموا ان المراد انما هو تعجيل السير الى بنى قريظة لا تاخير الصلاة"

۸۱۔ ابن کثیر (السيرة البنويه۳/۳۱۲)

۸۲۔ مزید دیکھئے ''تفہیم القرآن'' (ابوالاعلیٰ مودودیؒ)۔انافتحنا لك فتحاً مبينا (الفتح آیت نمبر ۱)

۸۳۔ شاہ ولی اللہؒ ''حجتہ اللہ البالغہ'' اردو ترجمہ عبدالرحیم، قومی کتاب خانہ لاہور ۱۹۵۳ء، جلد اول، ص ۴-۶

۸۴۔ (سورۃ نساء آیت ۱۰۵) "انا انزلنا اليك الكتب بالحق لتحكم بين الناس بمآ ارالك الله"

۸۵۔ نسیم احمد قاسمی ''اجتہاد عصر حاضر کی اہم ترین ضرورت'' (مشمولہ) ''اجتہاد اور مسائل اجتہاد'' (انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو سٹیڈیز، نئی دہلی، ص نمبر ۱۹۶)

۸۶۔ رواہ ابوداؤد احمد عن عمر (الاجتہاد فیما الانص فیہ ص ۳۶)

۸۷۔ "عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا و تعلم الكذبين"
(التوبہ آیت ۴۳)

۸۸۔ ابن ہشام، ج ۴، ص ۳۱۱، البدایہ والنہایہ، ج ۵، ص ۲۴۸

۸۹۔ سعید اکبرآبادی، ''شریعت بدلتے ہوئے زمانے میں'' (مشمولہ) نام ''جدید دنیا میں اسلام'' ص ۱۲۱، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، ۱۹۹۹ء

۹۰۔ قرآن مجید میں زکوٰۃ کے جونو مصارف بیان کئے گئے ہیں۔ ان میں ایک گروہ ''مولفقہ القلوب'' کا بھی ہے۔ یہ گروہ ان لوگوں کا تھا جنہوں نے اسلام قبول کرلیا تھا مگر نیم دلی سے اور اس لئے وہ

پختہ مسلمان نہیں تھے اسی لئے لوگوں کی تالیف قلب کی خاطر مصارف زکوٰۃ میں ان کو بھی شامل کرلیا گیا۔ عہد نبویؐ سے لیکر عہد صدیقی (تک کچھ عرصہ) میں مولفتہ القلوب کو زکوٰۃ اور دوسرے صدقات وخیرات میں سے برابر حصہ ملتا رہا لیکن حضرت عمرؓ نے اس گروہ کو ساقط کردیا اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ جب اسلام کمزور تھا اسے تالیف قلب کی ضرورت تھی لیکن اب اسلام قوی او مستغنی ہوگیا ہے۔ اس لئے اسے تالیف قلب کے حربے کو استعمال کرنے کی حاجت نہیں رہی۔

۹۱۔ سعید اکبرآبادی ''شریعت بدلتے ہوئے زمانے میں'' (ص۱۲۳)
عمر فاروقؓ کے اجتہادات کی روشنی میں'' (مشمولہ) ''جدید دنیا میں اسلام''۔

۹۲۔ خالد انصاری بھوپالی ''اجتہاد'' ص۱۵/۱۴) علوی برقی پریس بھوپال ۱۹۵۱ء

۹۳۔ جسٹس (ریٹائرڈ) قدیر الدین احمد ''مسئلہ اجتہاد اور عصر حاضر'' (ص۱۵۸ مشمولہ) ''فکر اسلامی کی تشکیل جدید''، اسلامک بک فاؤنڈیشن، دہلی ۱۹۹۵ء

۹۴۔ احادیث کی کتاب ''موسومہ'' مصنف عبد الرزاق جلد۱۰، ص۲۴۳، دار القلم بیروت ۱۹۷۲ء

۹۵۔ حضرت معاذؓ کی اس رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر معروف دوالبی نے لکھا ہے کہ حضرت معاذؓ نے اپنی تقریر میں اسی چیز کی (اکناز دولت) مذمت کی ہے جس کی برائی آج کے سوشلسٹ کررہے ہیں یعنی اللہ کی وسیع سرزمین بالآخر ایک شخص کی ملکیت میں آجائے گی جس پر کاشتکاروں کی ایک بڑی جماعت کام کرے گی جن کی محنت پر ایک آدمی دادعیش دے گا۔

۹۶۔ ''المدخل الی علم اصول الفقہ''، ص۲۹۶۔۲۹۹ دمشق ۱۹۵۵ء
نیز دیکھئے شیخ محمد الخضری ''تاریخ التشریع الاسلامی'' ص۱۲۲۔۱۲۴ السعادہ قاہرہ ۱۹۵۴ء
نیز دیکھئے علامہ شبلی نعمانی ''الفاروق'' مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی، ۱۹۷۰ء ص۵۵۴، ۵۵۵

۹۷۔ سعید اکبرآبادی ''شریعت بدلتے ہوئے زمانے میں'' حضرت عمر فاروقؓ کے اجتہادات اس کی روشنی میں'' (ص۱۳۰)

۹۸۔ ''ذالک ماقضینا وھذا علی مانقضی''، شیخ محمد الخضری ''تاریخ التشریعی الاسلامی'' (ص۱۲۸۔۱۲۹)

۹۹۔ ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری ''اقبال۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' (ص ۱۲۰)۔ اسلامک بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی، ۱۹۹۵)

۱۰۰۔ یآ ایھاالذین امنو اطیعوالله واطیعو الرسول و اولی الامر منکم"

۱۰۱۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی ''شریعت بدلتے ہوئے زمانے میں'' ص ۱۲۰ (مشمولہ) ''جدید دنیا میں اسلام''

۱۰۲۔ ڈاکٹر صبحی صالح ''علوم الحدیث'' (ص ۵۹) ملک سنز پبلشرز فیصل آباد، ۱۹۸۱ء

۱۰۳۔ علامہ شبلی نعمانی ''الفاروق'' (ص ۵۲۱)

۱۰۴۔ استاد محمد ابوزہرہ ''تاریخ حدیث و محدثین مترجم غلام احمد حریری، ناشران قرآن لمٹیڈ لاہور، ۱۹۵۹ء (ص۔ ۱۰۷، ۱۰۶)

۱۰۵۔ فتح الباری بشرح صحیح البخاری (۴۔۱۵۱) باب کتاب الصوم

۱۰۶۔ ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری ''اقبال فکر اسلامی کی تشکیل جدید''، ص ۱۵۹۔

۱۰۷۔ حضرت عمرؓ کا فرمان ہے ''ایاکم و اصحاب الرای فانھمہ اعداء السنن اعتیمھم الاحادیث ان یحفظوھا فقالو ابالرای'' (منھاج الاصول) حضرت علیؓ نے فرمایا ہے

''لو کان الدین یو خذ قیاساً لکان باطن الخف اولی بالمسح من ظاھرہ''

(منھاج الاصول)

(اگر دین تمام تر قیاس اور رائے سے حاصل کیا جاتا تو موزے کے نیچے کے حصہ پر مسح کرنا اوپر کے حصہ پر مسح کرنے سے زیادہ بہتر ہوتا)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے۔ ''تمہارے اہل علم اور صلحاء رخصت ہو جائیں گے اور لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے اور وہ معاملات میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے'' (منھاج الاصول)

۱۰۸۔ ڈاکٹر مصطفےٰ اسباعی ''حدیث رسولؐ کا تشریعی مقام'' ص ۱۲۶۔ ملک برادرس لائل پورا۔ ۱۹۷۱ء

۱۰۹۔ شیخ الخضری ''تاریخ التشریح الاسلامی'' ص ۱۳۲۔ دمشق ۱۹۷۱ء

۱۱۰۔ خلفاء راشدین اپنے دور میں کسی معین نص کی تلاش میں سرگرداں و پریشان نہیں رہتے تھے مثال کے طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے ایک صحابیؓ ضحاک بن قیس نے آکر شکایت کی کہ وہ زمین کی سیرابی کے لئے ایک نہر کا بندوبست کررہے ہیں لیکن یہ نہر محمد بن مسلم نامی ساتھی کی زمین سے گزر کر ہی ان کی زمین تک پہنچ سکتی ہے۔ لیکن محمد بن مسلم مجھے (یعنی ضحاک کو) اپنی زمین سے

اس نہر کو گزرنے کی اجازت نہیں دیتا ہے۔ میں نے محمد کو سمجھایا کہ اس نہر سے آپ کو بھی فائدہ ہوگا لیکن وہ میری بات ماننے سے برابر انکار کرتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے ضحاک کی شکایت پر محمد کو بلوایا اور ان سے کہا کہ جس چیز سے تمہیں کوئی نقصان نہیں، پھر تم اپنے بھائی (ضحاک) کو اس کے فائدے سے کیوں روکتے ہو۔ لیکن محمد نے حضرت عمرؓ کی بات بھی ماننے سے انکار کیا۔ جس پر حضرت عمرؓ نے اس سے کہا "بہ خدا یہ نہر یقیناً ضحاک کے کھیت تک جائے گی"۔ چنانچہ آپ کے حکم سے یہ نہر ضحاک کے کھیت تک پہنچائی گئی۔

حضرت عمرؓ کے اس فیصلے کی اساس مفادِ عامہ تھا۔ انہوں نے اپنے فیصلے کے لئے کسی خاص نص کا سہارا نہیں لیا۔ لیکن بعد کے لوگوں میں جب ذاتی انا اور ہوا ہوس کے مداخلت کا موقع ملا تو اہل علم نے اس پر قرآن وسنت اور اجماع کو لازم کیا۔ (مزید تشریح کے لئے ملاحظہ ہو ڈاکٹر سید جالندھری کا مضمون "اسلامی قانون کے ارتقاء میں اجتہاد کا کردار"، ص ۱۲۲۔ (مشمولہ) اقبال۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید" از حسین محمد جعفری۔

۱۱۱۔ استحسان، استصلاح اور مصالح مرسلہ وغیرہ پر بحث اس مقالہ کے باب دوم کے حصہ الف میں ملاحظہ فرمایئے۔

۱۱۲۔ ابن قتیبہ نے المعارف میں امام مالکؒ کو علمائے رائے میں شمار کیا ہے۔ یا مثلاً امام مالکؒ قیاس کے مقابلہ میں خبر احاد پر اعتماد نہیں کرتے۔

۱۱۳۔ فقہ حنفی کو مدون کرنے اور پھیلانے میں امام ابوحنیفہ کے مشہور و معروف شاگرد امام ابو یوسف اور محمد بن حسن نے جو کام کیا ہے وہ محتاج تعارف نہیں ہے لیکن یہ دونوں فقہاء اکثر مقامات پر اپنے استاد عالی مقام سے اختلاف رکھتے تھے۔ انہوں نے اپنے امام کے جن افکار و آراء کو قبول کیا ہے۔ انہیں دلیل و برہان کی میزان پر تولنے کے بعد ہی قبول کیا ہے۔ محض تقلید یا خوش اعتقادی کی بناء پر قبول نہیں کیا ہے۔ "کتاب الخراج" میں تو ابو یوسفؒ نے کھل کر اپنے امام کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔

۱۱۴۔ حضرت عمرؓ نے اپنے تاریخی خط میں ابوموسیٰ اشعری کو یہی مشورہ دیا تھا کہ "حق کی طرف واپسی باطل پر ڈٹے رہنے سے کہیں بہتر ہے"۔

۱۱۵۔ شہرستانی۔ ملل، برحاشیہ ابن حزم، مصر ۱۳۲۰، جلد۲، ص ۳۹۔
محمصانی، ''فلسفۃ التشریع فی الاسلام''۔ بیروت ۱۹۶۱ء، ص ۴۲،
۱۱۶۔ ابن عبدالبر، الانتقاد، قاہرہ ۱۳۵۰ء۔ ص ۱۴۳، محمصانی محولہ بالا
۱۱۷۔ فقہ حنفی میں استحسان کا مطلب ہی یہ ہے کہ کسی مسئلے میں اسباب و علل کی گہرائی میں جا کر حالات اور تقاضوں کے مطابق مستحسن فیصلے کو ترجیح دی جائے البتہ یہ حالات امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں کچھ اور ان کے شاگرد کے زمانے اور حالات میں کچھ اور ہو سکتے تھے۔ اس لئے اصولِ استحسان کی رُو سے دونوں کے فیصلوں میں بھی ترجیحات بدل جائیں گی۔
۱۱۸۔ ''خطبات بہاولپور'' ڈاکٹر حمید اللہ، ص ۱۳۷، (اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی)
۱۱۹۔ امام مالکؒ کے ساتھیوں میں اشہب، ابن قاسم اور سحنون مالکی فقہ کے بلند پایہ فقہا شمار کئے جاتے ہیں لیکن انہوں نے آنکھیں بند کر کے اپنے امام کے افکار کو قبول نہیں کیا۔ اس بارے میں ابن رشید لکھتے ہیں کہ اشہب اور ابن قاسم اپنی بحثوں میں امام مالک کی (علمی) غلطیوں کی نشاندہی کیا کرتے تھے جسے بعض علماء پسند نہیں کرتے تھے (مزید تشریح کیلئے دیکھئے ''اقبال فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' (سید محمد جعفر) ص، ۱۲۵
۱۲۰۔ منار الاسلام، صفر ۱۴۰۴، نومبر دسمبر ۱۹۸۳ء
۱۲۱۔ ملاحظہ ہو ''تاریخ التشریع الاسلامی''، ص ۳۲۴، کل آیةٍ تخالف ما علیه اصحابنا فهی مؤولة او منسوخة و کل حدیثٍ کذلك فهو مؤول او منسوخ''
۱۲۲۔ سید حسین محمد جعفری کے مطابق یہ کہنا شاید مبالغہ نہ ہو کہ چاروں مذاہب کے نام سے جو ''فقہی جبر روا رکھا گیا تھا اس کے خلاف ابن تیمیہ نے بغاوت کی۔ (اقبال فکر اسلامی کی تشکیل جدید''، از سید حسین محمد جعفری،
(ص ۱۲۶)
۱۲۳۔ ''تاریخ التشریع الاسلامی'' شیخ محمد الخضری السعادۃ، قاہرہ ۱۹۵۴ء ص ۱۳۔
۱۲۴۔ فتاوٰی شاہ عبدالعزیز، حصہ اول، ص ۹۲۔۹۱
۱۲۵۔ المنارج ۲، مجلّہ ۳۵، ص ۱۳۰، (والظهر قواعدائمة الفقه فیها قاعده الامام مالك بن انس

رحمته الله تعالیٰ الماخوذة من سیاسة السنة و سیرة الخلفاء الراشدین وھی ان احکام العبادات تبنی علٰی العمل بظواھر نصوص الکتاب والسنة واحکام السیاسة والمعاملات الدنیویة تبنی علی جلب المصالح و درء المفاسدون ظواھر النصوص فان تعارضا یوؤل النص الراعاة المصلحة)

۱۲۶۔ تذکرۃ الرشید، جلد اول، ص ۱۳۱۔

۱۲۷۔ ''اجماع اور باب اجتہاد'' کمال فاروقی، کراچی ۱۹۶۵ء، ص ۶، (مطبوعات ادارۂ تحقیقات اسلامی، مترجم مظہر الدین صدیقی)

باب دوم

عصرِ حاضر میں اجتہاد کی ضرورت
اور اس کی نظری و عملی اہمیت

اجتہاد کے مختلف طریقے

اجتہاد اور قیاس کے سلسلہ میں رائے کا ذکر بھی اکثر و بیشتر آتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ محدثین فقہاء (Jurists) کو اہل الرائے لکھتے ہیں اور حدیث و آثار میں کہیں رائے کی مذمت کی گئی ہے اور کہیں اس کی تعریف کی گئی ہے۔ عام طور پر محدثین اہل الرائے کا لفظ مذمت ہی کے انداز میں استعمال کرتے ہیں مگر اس رائے کے بغیر نہ تو محدثین کو چارہ ہے اور نہ ہی کسی اور اہل فن کو۔ اس لئے وہ رائے جس کا استعمال عہد نبویؐ اور عہد صحابہؓ اور بعد کے مجتہدین کرتے رہے اس کی ایک مختصری تشریح یوں ہے:

رائے کے لغوی اور اصطلاحی معنی: رائے کے لغوی معنی عقل، تدبر، غور و فکر اور دیکھنے کے ہیں۔ مثلاً ہم بولتے ہیں ''رُجُل ذُورَایٍ'' یعنی وہ شخص جو بصیرت اور معاملات میں مہارت اور تجربہ رکھتا ہو۔

فقہا کے نزدیک اس کا اصطلاحی مفہوم اصول بزودی کے مطابق یوں ہے:

> ''رائے غور و فکر کا نام ہے مگر ان طریقوں سے غور و فکر جس کی طرف شریعت نے رہنمائی کی ہو''۔ یعنی خواہش نفسی یا شخصی مصلحت کے مطابق رائے قائم کرنا شریعتاً مذموم ہے۔ البتہ جو رائے شریعت کے بنائے ہوئے حدود کے اندر قائم کی جائے وہی قابل اعتناء ہے۔ یہ رائے ہے جس کا ذکر حدیث معاذؓ کے ذیل میں آچکا ہے کہ رسول اللہؐ کے سوال کے جواب میں تیسری بار معاذؓ نے فرمایا ''اجتھد بالرائی'' یہی رائے ہے جس کا ذکر حضرت ابو بکر صدیقؓ نے کلالہ کے بارے میں فیصلہ کرتے وقت فرمایا تھا کہ میں اپنی فہم و بصیرت سے یہ بات

کہہ رہا ہوں اگر وہ صحیح ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہے تو وہ میری غلطی ہے''[1]

حاصل کلام یہ ہے کہ اجتہاد کا سارا مدار اسی ''رائے'' پر ہے مگر مطلق رائے پر نہیں بلکہ مقید رائے پر۔

فنی لحاظ سے اجتہاد کی بہت سی قسمیں کی جاتی ہیں تاہم ان بڑی اقسام میں کچھ قسمیں یوں ہیں۔(۱) اجتہاد مطلق (۲) اجتہاد مقید

اجتہاد مطلق: اجتہاد مطلق کا تعلق ایسے مسئلہ سے ہے جو اپنی نوعیت میں بالکل نیا ہو جس کے لئے سابق میں کوئی مثال یا نظیر موجود نہ ہو جس پر قیاس کرتے ہوئے شریعت کا حکم متعین کیا جا سکے۔ ایسی حالت میں مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ روحِ اسلام کو رہنما بناتے ہوئے پیش نظر مسئلہ میں فیصلہ دے دے۔

اجتہاد مقید: اجتہاد مقید کا تعلق ایسے مسئلہ سے ہے جو بالکل نیا نہ ہو بلکہ اس کی کوئی مثال یا نظیر سابق میں پائی جاتی ہو، ایسی حالت میں مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ سابقہ عملی نظیر کو سامنے رکھتے ہوئے پیش آمدہ صورت حال پر شریعت کے حکم کا انطباق عمل میں لائے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اجتہاد مطلق میں اصل رہنما روح اسلام ہوتی ہے اور اجتہاد مقید میں اصل رہنما کوئی عملی نظیر[2]

اسی طرح سے اجتہاد کے دو اور طریقے بھی ہیں یعنی اجتہاد بیانی اور اجتہاد قیاسی

اجتہاد بیانی: اجتہاد بیانی کا تعلق کتاب وسنت کے الفاظ اور اس کے معنی سے ہوتا ہے اصول فقہ میں الفاظ ومعانی کی جو بحث ہوتی ہے ان سب کا تعلق اجتہاد بیانی سے ہے[3]۔ یعنی جس حکم میں نص موجود ہو اس کی عبارت کے مفہوم کے تعین وتطبیق کے بارے میں جو بحث کی جاتی ہو وہ اجتہاد بیانی ہے۔

اجتہاد قیاسی: اجتہاد قیاسی وہ اجتہاد ہے کہ جس مسئلے کے بارے میں نص موجود نہ ہو مگر منصوص اور غیر منصوص مسئلہ میں کوئی علت مشترکہ ہو تو اس علت کو دریافت کر کے غیر منصوص پر منصوص کا حکم لگانے کو اجتہاد قیاسی کہتے ہیں۔

کہیں غیر منصوص مسئلہ پر شرعی حکم صرف مصلحت عامہ کے تحت لگاتے ہیں جسے (publicgood) مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے۔ یہ بھی اجتہاد قیاسی ہی کی قسم سے ہے اور کہیں ظاہری قیاس کے بجائے کسی خفی قیاس کی بناء پر حکم لگاتے ہیں۔ اس کو استحسان (preference) کہتے ہیں اور یہ بھی اجتہاد ہی کی قسم ہے اور اس کے لفظی معنی ہیں کسی چیز یا کسی بات کو اچھا سمجھنا۔ مگر استحسان کی شرعی تعریف یہ ہے:

"العدول بالمسئلة عن حكم نظائر ها الى حكم آخر بو جه اقو ى يقتضى هذا العدول"[۴]

یعنی کسی مسئلے میں اس کے نظائر سے قطع نظر کر کے کسی دوسرے حکم کو کسی قوی وجہ کی بناء پر دلیل بنا کر کوئی حکم لگانے کو استحسان (preference) کہتے ہیں۔

دورِ حاضر کے ایک جیّد عالم دین ڈاکٹر محمد حمید اللہ استحسان کی عام فہم تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"حنفی مکتبہ فکر کے مطابق استحسان کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی مسئلے کے ظاہری حالات کی بناء پر کوئی بات ذہن میں آجاتی ہے تو اس پر اکتفا نہ کی جائے بلکہ گہرے غور و فکر کے بعد عمیق تر حقائق کے پیش نظر حکم دیا جائے۔ چنانچہ استحسان سے کام لینے والے حنفی آئمہ محض ظاہری حالات کو کافی نہیں سمجھتے اور ایک عمیق تر سبب معلوم کر کے اس کی بناء پر احکام دیتے ہیں"[۵]

بعض اوقات ایک مجتہد کے سامنے کوئی نیا معاملہ یا مسئلہ درپیش آتا ہے اور اس کو

کتاب وسنت یا اجماع میں اس کا کوئی جواب نہیں ملتا ہے۔ اور کبھی اسے کتاب وسنت کے منصوص احکام میں بھی علت نہیں ملتی تو وہ اپنے اجتہاد کے ذریعے کوئی علت معلوم کرتے ہوئے اس پر حکم لگاتا ہے۔ فقہا کی اصطلاح میں اس اجتہادی طریقے کو تحقیق مناط، تنقیح مناط اور تخریج مناط کہتے ہیں۔ اس کی تصیل یوں ہے:

تحقیق مناط: یعنی نئے حالات، مسائل اور مشکلات میں فقہ اسلامی کی تطبیق۔ یہ ہر زمانہ اور ہر دور میں ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ دراصل اجتہاد کی یہ قسم ہر دور اور ہر عہد میں فقہ اسلامی کو حرکی اور دوامی بناتا ہے اور ہر طرح کے جمود وانجماد سے اُسے محفوظ رکھتی ہے۔ عصر حاضر جسے انقلابات کا دور بھی کہا جا سکتا ہے۔ اس میں سائنس اور تکنالوجی اور طب وسرجری کی غیر معمولی ترقی کی وجہ سے ہزاروں نت نئے مسائل پیدا ہورہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان نئے مسائل کے بارے میں کتاب وسنت یا فقہ اسلامی کے عظیم الشان ذخیرہ میں صراحتہً کوئی حکم نہیں مل سکتا ہے اس لئے اس دور کے بالغ نظر فقہاء کا یہ فرض منصبی ہے کہ وہ زمانے کے نئے تقاضوں اور چیلنجوں کا جواب دینے کے لئے اپنے آپ کو جدید علوم سے لیس کریں اور موجودہ حالات کے تقاضوں اور چیلنجوں کا جواب دے دیں کیونکہ دین اسلام ایک علمی دین ہے اس میں بڑی لچک ہے۔ وہ اپنے اندر ہر دور اور ہر عہد کے مسائل ومشکلات کو حل کرنے کی بھرپور صلاحیت رکھتا ہے۔ اسی لئے امام شاطبی نے تحقیق مناط کی تعریف یوں کی ہے ''کوئی حکم شرعی کسی اصول شرعی سے ماخوذ ہو مگر اس کا اطلاق کن کن چیزوں میں ہوسکتا ہے۔ اس میں غور وفکر کی گنجائش ہوتی ہے''[٦]

تنقیح مناط: شارع نے حکم کی نسبت اس کے سبب کی طرف کی ہے۔ لیکن اس موقعہ پر کچھ ایسی اوصاف اور اتفاقی قیود بھی مذکور ہیں جن کے حکم میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اب مجتہد کا کام ان مذکورہ اوصاف کو چھان پھٹک کر اصل سبب حکم کا اعتبار کرنا اور ان جزئیات پر اس حکم کو

منطبق کرنا جن میں وہ سبب موجود ہوں۔ اوران اوصاف کونظر انداز کردینا جن کا حکم میں کوئی دخل نہ ہو۔

تخریج مناط: یعنی کسی خاص مسئلہ میں شارع نے حکم دیا ہو لیکن شارع نے علت حکم کی صراحت نہیں کی ہو۔ اب مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ اس حکم کی علت اپنے اجتہادی فکر سے مستنبط کرے اور پھر اشتراک علت کی صورت میں اس حکم منصوص کو دوسری جزئیات کی طرف منتقل کرے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ رسول اللہؐ نے حدیث میں گیہوں، جو، نمک اور سونے چاندی میں صراحتہً ربوا کوان الفاظ میں حرام قرار دیا ہے۔

"الذهب بالذهب و الفضة بالفضة و البريا لبرو الشعيرا بالشعيرا و التمر بـاالتمر و الملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدابيد فاذاختلفت هذه الاصناف فبيعو ا كيف شئتم اذا كان بيدا بيدً۔

(رواہ مسلم واحمد عن عبادۃ بن الصامتؓ)

اب دیکھنا یہ ہے کہ اشیاء مذکور میں کون سی ایسی خصوصیت ہے جو اس حکم کی بنیاد ہے۔ اگر وہ مدارِ حکم متعین ہو جائے تو دوسری اشیاء بھی جن میں وہ خصوصیت پائی جاتی ہو، حرمت حکم ربوا کا محل قرار پائیں گی۔

اب مجتہدین نے حدیث مذکورہ کے ان چھ اشیاء پر غور کیا تو کسی نے یہ دیکھا کہ چاندی، سونا، ثمن ہیں اور باقی چار چیز انسانی غذا ہیں۔ اس لئے انہوں نے علت ثمنیت اور طعم متعین کیا اور امام ابوحنیفہؒ نے یہ دیکھا کہ ان چھ اشیاء میں سے ہر ایک ناپی تولی جانے والی چیزیں ہیں اور ہر ایک کو اس کی جنس کے ساتھ متفاضلہ فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس لئے انہوں نے علت حکم کی تخریج کرتے ہوئے جنس وقدر کو مدار حکم قرار دیا اور چاول کو چاول کے عوض زیادتی اور کمی کے ساتھ فروخت کرنا حرام قرار دیا۔ ایسے ہی مقامات پر جہاں حکم

منصوص نہیں ہو، علت حکم کا استنباط ''تخریج مناط'' ہے۔ [۸]

عصرِ حاضر میں اجتہاد کی ضرورت:

عصر حاضر میں سائنسی پیش رفت اور ٹیکنالوجیکل ترقی کی وجہ سے کئی مسائل اٹھ کھڑے ہوئے ہیں۔ ان مسائل کی نوعیت مختلف ہے۔ دراصل جدید علوم نے سینکڑوں دعوؤں کو متزلزل کر دیا ہے۔ اس لئے دین کی تائید کے لئے جدید اجتہادات کی کبھی اتنی شدید ضرورت نہ تھی جتنی کہ آج ہے۔ کیونکہ مادّی قوتوں میں اب اس قدر وسعت پیدا ہوتی جارہی ہے کہ بہت سے کوائف جن کا دارومدار روحانی اثرات پر رکھا جاتا تھا اب مادّی حدود کے اندر آ گئے ہیں۔ مثلاً بعض ایسی جسمانی کیفیات اور جنون کی بہت سی ایسی قسموں کا تعلق جن کو روحانی اثرات پر محمول کیا جاتا تھا اب دماغ سے براہ راست ثابت ہو گیا ہے۔ اسی طرح روحانیت کے اثرات کا دائرہ بظاہر تنگ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا روحانیت کو مادیت کے ایسے حملوں سے بچانے کے لئے کیسے کیسے اجتہادات کی ضرورت ہوگی۔

اسی طرح زمانہ قدیم میں متعدد ایسی شدید بیماریاں تھیں کہ لوگ توہم پرستی اور ڈر کی وجہ سے ان کو پوجتے تھے یا ان سے نجات کی دعائیں مانگتے تھے لیکن اب وہ سائنسی ایجادات و اختراعات سے صفحۂ ہستی سے مٹ گئی ہیں۔ ان میں چیچک اور طاعون انسان کے زبردست بلکہ جان لیوا دشمن تھے۔ اب مغرب کے بعض ملکوں کے رہنے والوں نے اپنی کوشش سے اپنی ساری آبادی کے قد بڑے کر لئے ہیں اور ان کی عمریں تک لمبی ہوگئی ہیں۔ اب تو زندگی اور موت پر قابو حاصل کرنے کے منصوبے سائنس کے پیشِ نظر ہیں۔ اب تو مصنوعی طریقے سے بچے پیدا کئے جا رہے ہیں اور دم توڑتے ہوئے مریضوں کو کچھ گھنٹوں کی مہلت مہیا کی جاتی ہے۔ ایسی دوائیاں ایجاد ہو چکی ہیں جن سے یہ امکان نظر آ رہا ہے کہ انسان کا مزاج اور اس کی

صلاحیتوں کو بھی تبدیل کیا جاسکتا ہے۔اب دنیا میں ایسے انسانوں کی اچھی خاصی تعداد ہے جوغیب کی طاقت اور کسی کی خدائی کونہیں مانتی نیز بعض اہم قدیم دلائل نادانی کی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔لہٰذا دین حق کی تائید کے لئے اب فقہ کی باریکیاں اور قدیم علم الکلام کے دلائل جدید قسم کے غور وفکر کی محتاج ہیں۔اب جدید علوم اور وسیع النظری کی حاجت ہے تاکہ سائنسی اندازفکر ونظر رکھنے والوں کے ساتھ اس دین حنیف کے علمبرداری کی حیثیت سے مسلمان مسلمان بھی رہے اور سائنسی اندازِفکر بھی اپنے اندر پیدا کرلے۔

عصر حاضر میں جو سب سے بڑا مسئلہ ابھر کے سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ نیکی اور بدی میں فرق گھٹتا جارہا ہے اور اس فرق کا ثبوت بھی دھندلا پڑتا جارہا ہے۔بہت سے تفصیلی احکام ہیں جن کو فقہا نے اپنے اپنے وقت کے اجتہادات کے مطابق جاری فرمایا ہے لیکن اب وہ مزید غور وفکر کے محتاج ہیں۔مثلاً ضبط تولید کا مسئلہ یا معاشرہ میں عورت کا مقام وغیرہ اب بہت غور طلب امور بن گئے ہیں۔دراصل موجودہ زمانہ میں جو نئے فکری اور عملی مسائل پیدا ہوئے ہیں ان کا ایسا جواب فراہم کیا جانا چاہئے کہ جس میں ایک طرف اسلام کے روح اور مزاج کی مکمل رعایت شامل ہو اور دوسری طرف وہ جدید تقاضوں کو پوری طرح سمیٹے ہوئے ہوں۔ اس کی مثال یوں ہے۔قرآن حکیم کے حکم کے مطابق مرد عورتوں پر قوام ہیں یعنی حاکم ہیں۔[9]

علمائے متقدمین نے اس تقسیم کی روائتی تشریح وتوضیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ عورت پر مرد کی فضیلت کا سبب یہ ہے کہ وہ عقل و تدبیر میں عورت پر بڑھا ہوا ہے۔[10] دور جدید میں یہ زیادہ ممکن ہوگیا ہے کہ اس توجیح کے حق میں ہم نئے سائنسی انکشافات اور دلائل پیش کرسکتے ہیں جدید علم الحیات یعنی بیالوجی کے عمیق مطالعہ سے یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان پیدائشی طور پر ہی فرق پایا جاتا ہے۔عورت کے جسم کے ایک ایک سل Cell سے لیکر اس کے دماغ کی بناوٹ تک سب کی سب مرد سے مختلف ہوتی ہے۔اس لحاظ سے

مرد کے مقابلے میں عورت زیادہ جذباتی، منفعل مزاج اور قدرتی طور پر ضعیف الجسم ہوتی ہے۔ مرد کے مقابلہ میں اُسے زندگی کے چیلنجوں کا سامنا کرنا اس کے لئے سخت مشکل ہوتا ہے لہٰذا ایسی حالت میں یہ بالکل فطری امر ہے کہ گھر اور سماج کے نظام میں مرد کو عورت کے اوپر قوام کا درجہ دیا جائے گرچہ مغربی سماج مانے یا نہ مانے لیکن اسلام کے ساتھ ساتھ جدید سائنسی انکشافات واختر افات نے اس حقیقت پر اب مہر تصدیق ثبت کی ہے۔

دراصل اجتہاد کا عمل رکنے سے بہت سے خرابیوں کے ساتھ ایک ہلاکت خیز خرابی یہ پیدا ہو جاتی ہے کہ مسلمان خود اپنے دین کے نئے نئے امکانات کو دریافت کرنے سے محروم ہو جاتا ہے۔ رسول رحمتؐ کے ذریعہ جو دین ہم تک پہنچا ہے وہ ایک مکمل نظام زندگی فراہم کرتا ہے اس لئے وہ فطری طور پر ہر دور کے لئے امکانات فراہم کرتا ہے۔ اب ان امکانات کو ہم مجتہدانہ بصیرت ہی کے ذریعہ دریافت کر سکتے ہیں۔ لیکن جب اجتہاد کو ممنوع ٹھہرا کر تقلید کو رائج کر دیا جائے تو ان امکانات کا دروازہ خود بہ خود بند ہو جاتا ہے۔ قرآن میں بہت سی آیات استقبال کے صیغہ میں آتی ہیں۔ مثلاً سورۃ حم السجدہ ۵۳ میں ارشاد ربانی ہے:

" سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتّٰی یتبین لهم انه الحق"

(عنقریب یہ ہماری نشانیاں آفاق میں بھی دیکھیں گے اور اپنے آپ میں بھی یہاں تک کہ انہیں معلوم ہو جائے گا کہ یہ حق ہے) یعنی ہم انہیں عنقریب اپنے نمونے دنیا میں بھی دکھلائیں گے۔

اسی طرح ایک حدیث ہے کہ رسولؐ کے پاس جبرئیلؑ آئے اور یہ خبر دی کہ آئندہ آنے والے دور میں فتنے اٹھیں گے۔ آپؐ نے جبرئیلؑ سے پوچھا کہ اس سے نکلنے کا راستہ کیا ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ اللہ کی کتاب یعنی قرآن پاک اس میں آپؐ سے پہلے کی خبریں بھی ہیں اور آپ ﷺ کے بعد جو کچھ پیش آنے والا ہے اس کی بھی خبریں ہیں۔"

اسی طرح ایک اور حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے

"جمع اللہ فی ھذا الکتاب علم الاولین والآخرین و علم ما کان وعلم مایکون"

یعنی فرمایا رسولؐ نے کہ قرآن میں اللہ نے اولین اور آخرین کے علم کو جمع کر دیا ہے اور جو ہوا اور ہوگا ان سب کا علم جمع کیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے دین حنیف یعنی اسلام میں قیامت تک کی باتیں چھپا دی گئی ہیں اور لازم ہے کہ یہ باتیں ہر دور میں ظاہر ہو جائیں گی تب ہی ہم اس کی آیات پر غور وفکر کر کے اجتہادی کاوشیں تیز کریں گے۔ اس کی چند مثالیں ہم یوں دے سکتے ہیں۔

حضرت موسیٰؑ کے وقت کا مصری مغرور بادشاہ فرعون سمندر میں غرق کر دیا گیا تھا اور قرآن میں فرعون کو مخاطب کرتے ہوئے کہا گیا:

"پس آج ہم تیرے بدن کو بچالیں گے تاکہ تو اپنے بعد آنے والے لوگوں کے لئے نشانی (عبرت) بنے اور بے شک بہت سے لوگ ہماری نشانیوں سے غافل رہتے ہیں"[131]

اس آیت کے مطابق اللہ نے فرعون کا جسم معجزاتی طور پر محفوظ رکھا تاکہ اہل اسلام اس صداقت کو استعمال کر کے بعد کی نسلوں کے سامنے کتاب اللہ کی صداقت کا ثبوت پیش کر سکیں۔ یہ علمی خزانہ مصر کے اہرام میں محفوظ ہے مگر مصری علماء صرف اتنا ہی جانتے تھے کہ یہ بلند اہرام "تعنة الفراعنة" کے حامل ہیں۔ اتنی صدیوں کے گزرنے کے بعد بھی مسلم علماء اس نشانی پر پردہ نہ اٹھا سکے اور نہ مزید غور وفکر اور جستجو کر سکے تاکہ قرآن کی ایک ناقابل انکار صداقت کے طور پر اس فرعونی جسم کو دنیا کے سامنے پیش کرنے کے متحمل ہو سکتے یہاں تک کہ ایک فرانسیسی اسکالر پروفیسر لورٹ (Loret) نے ۱۸۹۸ء میں فرعون کے اس محفوظ جسم کو اہرام

کے اندر سے نکالا۔ پھر اس ممی کئے ہوئے جسم کو قاہرہ کے میوزیم میں رکھا گیا۔ اس کے بعد پہلی بار ۱۹۰۷ء کو پروفیسر اسمتھ (Elliot Smith) نے اس جسم کے غلاف کو کھول کر اس کا مشاہدہ اور مطالعہ کر کے اس پر "The Royal Mummies" نام کی کتاب لکھی۔

اس کے بعد ایک فرانسیسی عالم ڈاکٹر موریس بکائی نے اس دریافت شدہ مواد (material) کو اسلام کی صداقت کے لئے استعمال کیا۔ ڈاکٹر موریس بکائی ۱۹۷۵ء میں خود قاہرہ گیا اور وہاں اس نے براہِ راست طور پر میوزیم میں اس کا مطالعہ کیا۔ اس معاملہ کی کامل تحقیق کے لئے اس نے عربی زبان وادب کامل طور پر سیکھی۔ اس تحقیق کے بعد اس نے اپنی شاہکار تصنیف فرانسیسی زبان میں رقم کی۔[۱۴]

اس طرح قرآن کی مذکورہ بالا پیشن گوئی کو واقعاتی طور پر ثابت کرنے والا ایک غیر مسلم فرانسیسی عالم بن گیا۔ اسی کو اللہ کی طرف سے یہ توفیق نصیب ہوئی کہ وہ اس کی بابت یہ پر اہتزاز بیان تاریخ میں ثبت کر سکے کہ وہ لوگ جو مقدس کتاب یعنی قرآن پاک کی سچائی کے لئے جدید ثبوت چاہتے ہیں وہ قاہرہ کے مصری میوزیم میں شاہی ممیوں کے کمرہ کو دیکھیں وہاں وہ قرآن کی ان آیات کی شاندار تصدیق پالیں گے جو کہ فرعون کے جسم سے متعلق ہیں۔

یہاں ہمیں رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث پر بھی نظر رکھنی چاہتے جو صحیح البخاری کتاب الجہاد میں مذکور ہے اور جس میں رسولؐ فرماتے ہیں۔ ان اللــه ليئـو يّـد هذا الدين بالرجل الفاجر، 'یعنی اللہ فاجر شخص کے ذریعہ بھی اس دین کی مدد کرے گا۔[۱۵]

اس حدیث رسول ﷺ پر غور وفکر کرنے سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ اگر ایک فاجر وفاسق انسان کے اندر اجتہاد کی اسپرٹ ہو تو وہ بڑے بڑے تخلیقی کام سرانجام دے سکتا ہے اور اس کے برخلاف مومن اگر اجتہادی اسپرٹ سے خالی ہو جائے تو اس دنیا میں وہ کوئی بھی بڑا معرکہ سرانجام نہیں دے سکتا ہے اس لئے علامہ اقبال کہتے ہیں

کافر بیدار دل پیش صنم
بہ ز دیندار ے کہ خفت اندر حرم

یا

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مرد مسلمان بھی ہے کافر و زندیق

اجتہاد کی نظری و عملی اہمیت

عصر حاضر میں جب مہلک جنگی ہتھیار پیدا کئے گئے تو ساری دنیا میں جنگ کو برا سمجھا جانے لگا۔ تمام سنجیدہ حلقوں میں جنگ اب ایک ناپسندیدہ چیز بن گئی کیونکہ جدید ہتھیاروں کے بعد جنگ تباہی و بربادی کے بغیر کوئی اور چیز اپنے ساتھ نہیں لایا ہے۔ وہ دن گئے جب کہا جاتا تھا کہ اگر آپ امن چاہتے ہیں تو جنگ کے لئے تیار رہیے۔ (If you want peace , be prepare for war)۔ اسلام کے متعلق بھی اب یہی کہا جانے لگا کہ اب یہ نئے دور کے لئے غیر متعلق یعنی Irrelevant ہو چکا ہے۔ یہ دور جدید میں کوئی تعمیری رول ادا نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اسلام کا انحصار جنگی طاقت پر زیادہ ہے اور جنگی طاقت میں اب سرے سے کوئی تعمیری رول ادا کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رہی ہے۔

اس نئے ماحول میں ضرورت ہے کہ اسلام کی امن کی طاقت کو دلائل وشواہد سے واضح کیا جائے مگر زمانۂ حاضر کے تمام مسلم علماء صرف مدافعت کرنے میں مشغول ہیں اور وہ صرف اسلامی جنگ ہی کے قوانین پر کتابیں رقم کر رہے ہیں لیکن پہلا انسان جس نے اسلام کی امن کی طاقت یا دوسرے لفظوں میں اسلام کی دعوتی طاقت کو منظم و مدلل انداز میں پیش کیا ہے وہ

ایک عیسائی دانشور ڈاکٹر ٹی ڈبلیو آرنلڈ ہیں۔ انہوں نے ۱۸۹۶ء میں دعوت اسلام کے متعلق اپنی کتاب The Preaching of Islam شائع کی۔ اس کتاب میں انہوں نے مدلل انداز میں اسلام کی نظریاتی طاقت کو پیش کیا ہے۔ اس کے خیال کے مطابق دورِ جدید میں یہی تحریک یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ وہ اپنے پختہ نظریئے کی بناء پر انسانوں کو مسخر کر سکتی ہے۔ ڈبلیو آرنلڈ شاید اس حدیث رسول ﷺ پر مہر تصدیق ثبت کر رہے ہیں جس میں آپؐ نے فرمایا کہ ''قیامت قائم نہیں ہوگی یہاں تک کہ تمہارے ستر ہزار افراد ایک شہر میں پہنچیں گے۔ وہ نہ کسی ہتھیار سے لڑیں گے اور نہ کوئی تیر ماریں گے وہ صرف لا الہ الا اللہ واللہ اکبر کہیں گے اور قلعہ کی دیواریں گر پڑیں گی''[۱۱]

عصر حاضر میں رسول محترم ﷺ کی یہ پیشن گوئی کامل طور پر پوری ہو چکی ہے آج علمی نقطۂ نظر سے وہ تمام پرامن اسباب پوری طرح سے ظاہر ہو چکے ہیں جن کو استعمال کر کے اس طرح کسی مقصد کو حاصل کیا جا سکتا ہے کہ نہ کسی کا خون بہایا جائے اور نہ ہی کسی پر ناروا تشدد کیا جائے۔ جاپان، ہندوستان، افریقہ وغیرہ میں آئے دن اسلام کا آفاقی پیغام سمجھ کر بڑے بڑے اسکالر مسلمان ہو رہے ہیں۔ اسلامی مقاصد کے لئے تو پرامن ذرائع زیادہ کارآمد ہیں کیونکہ اسلام کے پاس ایک ایسی تسخیری قوّت موجود ہے جو کسی اور کے پاس نہیں، یعنی یہ ایک صاف اور شفاف (Transparent) آئیڈ لوجی رکھتا ہے۔ اس اعتبار سے تو اسے آئیڈیولوجیکل سپر پار (Ideological Superpower) کی حیثیت حاصل ہے اسی لئے دور جدید میں اسلام کے لئے زیادہ موافق حالات پیدا ہو چکے ہیں۔

عصر حاضر میں مسلمان کے لئے طب اور جراحی کے مسائل میں اجتہادی فکر کا زبردست سامنا کرنا پڑتا ہے۔ دراصل انسانی زندگی کو موت اور اذیت ناک مصائب سے بچانا تاریخ اسلامی کے ہر دور میں قابل قدر فریضہ سمجھا گیا ہے اور جو لوگ اس فریضۂ انسانیت کے

بجا آوری سے سرخرو ہوئے وہ ہمیشہ نوع انسانی کے نزدیک تحسین وتبریک کے مستحق قرار پائے۔آج سے ساٹھ ستر سال پہلے لاکھوں انسان خون کی کمی خصوصاً لڑائیوں میں زخموں کی تاب نہ لاکر لقمہ اجل بن جاتے تھے لیکن میڈیکل سائنس میں برق رفتاری کی ترقی اور ماہرین علم طب کی انتھک محنت سے لاکھوں انسانوں کو موت کے منہ میں جانے سے بچالیا گیا۔

اسلام نے بھی انسانی زندگی کو ہلاکت و بربادی سے بچانے کو ایک بہت بڑی نیکی اور تمام انسانیت کے ساتھ احسان قرار دیا ہے۔[۱۷] ایک انسان کے خون کو دوسرے انسان میں منتقل کرنے کی ضرورت صرف اس وقت پیش آتی ہے جب اس انسان کی زندگی کو ہلاکت کا خطرہ ہو۔بعض اوقات تو ہلاکت کا یہ خطرہ اتنا شدید ہوتا ہے کہ چند ثانیے کے توقف سے زخمی کی موت واقع ہوسکتی ہے۔قرآن مجید نے اسی حالت اضطراریعنی مجبوری کی حالت سے تعبیر کرتے ہوئے ایسی حالت میں ایسی چیزوں کو بھی استعمال کرنے کی کھلی اجازت دی ہے جنہیں شریعت اسلامی میں حرام قرار دیا گیا ہے۔[۱۸]

یہاں یہ حقیقت بھی مدنظر رکھنی چاہئے کہ قرآن یہاں اس امر کی کوئی تخصیص نہیں کرتا ہے کہ یہ خون انسانوں کا ہوگا یا حیوانوں کا۔اللہ نے جن چیزوں کو حرام قرار دیا ہے، علماء دین اس کی توضیح اور فلسفہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ کسی نہ کسی حیثیت سے انسانی جسم کے لئے نقصان دہ ہیں لیکن ان تمام برائیوں کے باوجود قرآن اضطراری حالت میں انسانی جان بچانے کے لئے انہیں جائز قرار دیتا ہے۔تمام فقہی مذاہب نے اس قرآنی اجازت کو تسلیم کیا ہے بلکہ ہر فقہ کے بعض فقہاء نے تو غیر اضطراری حالت میں بھی ان حرام چیزوں سے دواؤں وغیرہ میں فائدہ اٹھانے کی اجازت دی ہے۔حنفی فقہ کی مشہور کتاب فتاویٰ عالمگیری کا یہ فتویٰ قابل توجہ ہے جس میں وہ کہتے ہیں:

''اگر بیمار کو کسی طبیب مسلمان نے خبر دی کہ تیری شفا خون یا پیشاب سے یا مردار کے کھانے میں ہے اور اگر اس نے ان مباح چیزوں میں سے اس کے قائم مقام کوئی چیز نہ پائی تو اس کو پینا و کھانا جائز ہے''[19]

اعضاء کی پیوند کاری کا مسئلہ خون کے انتقال سے بھی زیادہ اہم ہے۔ دور جدید میں علم طب اب اس حد تک ترقی کر چکا ہے کہ مردہ انسانوں کے اعضا زندہ انسانوں میں بدل دئے جاتے ہیں۔ کچھ عرصہ پہلے پاکستان میں ایک فیصد سے زائد نابیناؤں کی بینائی بحال کی جا چکی ہے۔ اکثر مسلمان ملکوں نے خوں کے انتقال کے جواز کے فتوے کے ساتھ ہی س مسئلہ کو حل کیا ہے۔

آج سے ستر سال پہلے مصر میں علماء دین کی ایک مجلس کے سامنے انہی مسائل کو پیش کیا گیا۔ اس موقعہ پر علامہ رشید رضا نے اس مسئلہ پر تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ اعضاء کی پیوند کاری کوئی نیا مسئلہ نہیں۔ فقہائے کرام نے اسے صدیوں پہلے حل کر دیا تھا یہاں تک کہ انہوں نے اس مقصد کے لئے انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کی بھی اجازت دیدی تھی بشرطیکہ اس سے انسانیت کو فائدہ پہنچ سکے۔ اس کی تائید میں آپ نے ابن قدامہ کا یہ فتوٰی پیش کیا تھا:

''اور انسان کے تمام اعضاء کی فروخت جائز ہے کیونکہ غلام اور لونڈی کی فروخت بھی جائز ہے اور آزاد آدمی کی فروخت اس لئے جائز نہیں کہ وہ کسی کی ملکیت نہیں اور انسان کے کاٹے ہوئے اعضاء کی فروخت کی بھی اجازت نہیں کیونکہ اس سے کوئی نفع نہیں ہوتا''[20]

علامہ رشید رضا نے اس کتاب کو جدید دنیا کی تحقیق کے مطابق دوبارہ مرتب کر کے شائع کرایا۔ کتاب کے نیچے وہ اپنا یہ نوٹ قلمبند کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''یعنی انسان کے اعضاء کی فروخت اس وقت جائز ہے جب ان سے نفع اٹھایا جائے اور یہ ہمارے زمانے میں ممکن ہو گیا ہے جبکہ جلد سے ایک قطعہ کاٹ کر

اس سے بدن کے دوسرے حصے میں پیوندکاری کردی جاتی ہے"
جسے آجکل"Plastic Surgery" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ مردہ جسم کے کسی حصے کو کاٹنا اس کی بے حرمتی کرنا ہے لیکن خود حنفی فقہ میں بعض مثالیں ایسی موجود ہیں جو اس اعتراض کو غلط قرار دیتی ہیں۔ مثلاً فتاویٰ عالمگیری میں مذکور ہے:

"فتاویٰ ابواللیث میں مذکور ہے کہ اگر عورت مرگئی اور وہ حاملہ تھی اور یقین ہوا کہ اس کے پیٹ کا بچہ زندہ ہے تو عورت مذکور کا پیٹ بائیں طرف سے چاک کیا جائے اسی طرح اگر گمان غالب ہو کہ اس کے پیٹ کا بچہ زندہ ہے تو بھی یہی حکم ہے یہ محیط میں ہے"[21]

یعنی ایک ایسی جان کہ جس کی زندگی کا پورا یقین نہیں، اسے بچانے کے لئے مردہ عضو کاٹنے کی اجازت دے دی گئی ہے۔ اس کے برعکس فقہائے کرام نے ایک زندہ انسان کو بچانے کے لئے کسی ایسے مردہ نفس کہ اس کی موت کا پورا یقین بھی نہیں، کے اعضاء ٹکڑے ٹکڑے کرنے کی اجازت دی ہے یہ فتویٰ بھی فتوی عالمگیری میں ہی ملاحظہ ہو:

"اگر کسی حاملہ کے پیٹ میں بچہ معترض ہو گیا۔ یعنی بینڈا ہو کر چوڑان میں پڑ گیا اور لوگوں کو بچہ نکالنے کی کوئی راہ نہ معلوم ہوئی سوائے اس کے کہ بچہ کے عضو جدا کردئے جائیں اور اگر ایسا نہیں کرتے تو ماں کی جان کا خوف ہے تو مشائخ نے فرمایا کہ اگر بچہ پیٹ کے اندر مر گیا تو ایسا کرنے میں کوئی مضایقہ نہیں"[22]

اس فتویٰ کے مطابق ایک زندہ جان کو ہلاکت سے بچانے کے لئے مردہ نفس کی اجازت کے بغیر اس کے اعضاء کاٹنے اور ٹکڑے کرنے کی اجازت دے دی گئی ہے۔ اس زمانے میں میڈیکل سائنس مصیبت زدہ انسانوں کو دائمی دکھ اور تکلیف سے بچانے کیلئے

انسانی اعضاء کی پیوند کاری کر رہی ہے۔ تو اس کا دائرہ کار صرف مردہ انسانوں تک محدود ہے کہ جو اپنی موت سے قبل انسانیت کے نفع کے لئے اپنے جسم کے بعض اعضاء دوسرے انسانون کی مصیبتیں دور کرنے کے لئے استعمال کی اجازت دیتے ہیں۔ یہ اعضاء ویسے بھی موت سے چند دنوں کے بعد فنا ہو جاتے ہیں لیکن اگر کسی مرنے والے نے اپنے عطیے سے کسی دوسرے قریب المرگ انسان کو زندہ رکھنے میں مدد دی تو وہ میرے خیال میں قرآن مجید کے اس ارشاد کے مطابق اللہ کے نزدیک ضرور اجر وثواب کا مستحق ہوگا:

ومن احیاھا فکانما احیا الناس جمعیا

(ترجمہ) اور جس نے ایک انسانی جان کو ہلاکت سے بچایا اس نے گویا ساری انسانیت کو بچالیا۔ (المائدہ ۳۴)

ہمارے وقت کا ایک اہم مسئلہ ضبط تولید اور خاندانی منصوبہ بندی کا مسئلہ ہے۔ ضرورت ہے کہ وقتی حالات کے پیش نظر اور معاشی اور معاشرتی تقاضوں کو مدنظر رکھ کر ان شعبوں میں بھی اجتہاد کیا جائے۔ ان مسائل کے علاوہ کچھ اور مسائل بھی ہیں جن کا تعلق ہندوستانی مسلمانوں کے اپنے تہذیبی و معاشرتی معاملات سے ہے۔ مثلاً مسلمانوں میں نکاح، تعداد ازواج، نان ونفقہ اور طلاق سے متعلق غیر شرعی رسوم کا چلن اور اس سلسلہ میں دارالقضاء کا کردار وغیرہ:

مذکورہ بالا مسائل پر علماء نے بحث تو کی ہے مگر ان کی ان فقہی آراء میں کافی اختلافات پائے جاتے ہیں۔[۲۳]

ضرورت ہے کہ ان انفرادی کوششوں کی جگہ اجتہاد اور اجماع کے شورائی اور اجتماعی طریق کار کو اختیار کیا جائے اور ملت اسلامیہ کے لئے ہدایت اور رہنمائی کا باوثوق اور معتبر مواد بہم پہنچایا جائے۔

عصر حاضر میں صحافت یعنی (Journalism) کو ایک نہایت طاقت ور ادارہ سمجھا جاتا ہے مگر مسلمانوں کا کوئی خاطر خواہ حصہ (Contribution) اس میں نہیں ہے اس لئے کہ یہ پیشہ ایک وافر ذرائع آمدن کا متقاضی ہے۔ یعنی کم از کم اس ادارے کو فعال بنانے کے لئے ایک صنعت (Industry) کی ضرورت ہوتی ہے۔ مسلمانوں میں عالمی نوعیت کی کوئی مشترکہ صنعت نہ ہونے کے سبب ان کے پاس صحافت Journalism کا کوئی بین الملی ادارہ موجود نہیں ہے جس کی آج کل زبردست ضرورت ہے۔ اس معاملہ میں مسلمان عالمی طور اس کمی کا شکار ہورہے ہیں۔ یہ ایک اجتہاد طلب معاملہ ہے اس معاملہ میں کم از کم قابل لحاظ تعداد کے علماء کو اپنی مشترک اجتہادی رائے پیش کرنی چاہئے۔

اس ادارے کو مسلمان عالم اسلام کے لئے نہایت موثر رابطے کے لئے استعمال کر سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر عرب اپنے پیٹرول کی قدرتی دولت کی ایک مشترکہ صنعت کو تشکیل دیتے جو صحافت کے لئے بھی موثر اقتصادی ڈھانچہ فراہم کرتی۔ دراصل صنعتی پچھڑے پن کا نتیجہ دوسرے اکثر میدانوں میں عالم اسلام کو دنیا سے پیچھے دھکیلتا ہے۔ اس لئے ان معاملات پر علماء اسلام مشترکہ طور پر غور وخوض کر کے اجتماعی اجتہاد کر سکتے ہیں یہی وقت کی شدید ضرورت بھی ہے۔

بینک کا مسئلہ: دور جدید میں ایک اہم مسئلہ بنک کے سود کا ہے جو جدید اقتصادیات کی بنیاد بن گیا ہے۔ مسلمانوں میں قرآن کے مطابق سودی لین دین حرام ہے۔ کمیونسٹ نظریہ کے مطابق بھی سودی کاروبار نا جائز ہے۔ چنانچہ کمیونسٹ ملکوں میں خاص طور پر روس اور چین میں اندرون ملک سودی بینکنگ سسٹم کا کوئی جواز نہیں ہے البتہ بین الاقوامی سطح پر ان کو اس حمام میں ضرور آنا پڑتا ہے۔[۲۴] یہی مثال مسلمانوں کی ہے کہ جہاں مسلمان دستور سازی کی پوزیشن میں نہ ہوں وہاں لازماً انہیں بھی بہت سی معاشی ومعاشرتی اور سیاسی دقتوں اور قانونی مجبوریوں

کی بناء پر سیکولر قوانین کا سہارا لینا پڑتا ہے۔اس بات کو چاہئے ہمارا پُرعزیمت دینی ذہن قبول نہ کرے مگر عملی زندگی میں ہمیں اس سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ البتہ اس بارے میں دو رائیں ہوسکتی ہیں کہ عموم بلویٰ اور حالات کی ناسازگاری کی وجہ سے جن معاملات میں ہم حرام و حلال کی قیود کو باقی نہ رکھ سکیں یا کسی مکروہ کام پر مجبور ہوں تو ان کا ارتکاب یا استعمال ذہنی طور پر ہم جائز سمجھ کر کریں یا ان کو حرام یا ناجائز سمجھتے ہوئے کراہتاً قبول کریں۔قرآن وحدیث کی رُو سے یہی دوسری صورت اسلام کی روح سے قریب تر معلوم ہوتی ہے۔[۲۵]

بینک کے سود کا مسئلہ بھی ایک نہایت نزاعی مسئلہ ہے۔علماء کی اکثریت اس کو حرام قرار دیتی ہے تاہم کچھ علماء کی رائے مذکورہ بالا حقائق اور مجبوریوں کی وجہ سے اس معاملہ میں مختلف ہے۔ چنانچہ مصر کے مفتی ڈاکٹر محمد سید طنطاوی نے ۱۹۹۵ء میں مصری سفارت خانہ میں ہونے والی ایک بڑی میٹنگ میں اپنا یہ فتوی صادر کیا کہ بینک انٹرسٹ میں کوئی برائی نہیں ہے۔ان کے خیال کے مطابق بینک کا قرض اگر کسی معقول ضرورت کیلئے لیا جارہا ہو تو وہ حلال ہے۔ بینک کیلئے اس قسم کے قرضوں پر انٹرسٹ لینے کو بھی وہ جائز قرار دیتے ہیں۔[۲۶]

دراصل بینک کے سود کا مسئلہ نہایت ہی نزاعی اور پیچیدہ مسئلہ ہے۔کوئی بھی عالم ابھی تک کوئی حتمی رائے اس معاملے میں نہیں دے سکا ہے لہٰذا ابھی تک یہ حل طلب مسئلہ اور حل طلب اجتہاد ہی سمجھا جاتا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ دور جدید ایک صنعتی زمانہ ہے اور جدید صنعت صرف بینک ہی کی بنیاد پر چل سکتی ہے۔ابھی تک اس کا کوئی حقیقی بدل سامنے نہیں آسکا ہے۔ اسی لئے ڈاکٹر سید نواب حیدر اپنی کتاب "Ethics of Economics" میں صاف طور پر کہتے ہیں کہ ہمیں اپنا اقتصادی ڈھانچہ پوری طرح سے اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق تبدیل کرنا ہوگا جب ہی ہم ایک فلاحی غیرسودی بینک کاری کا نظام رائج کرسکتے ہیں۔[۲۷] یعنی جب تک نہ بین الاقوامی طور پر ہم غیرسودی بینک سسٹم کو عملاً نافذ کریں

گے تب تک ہمیں بہر حال سودی بینک سسٹم سے نبرد آزما ہونا ہی پڑے گا۔

اسلامی قوانین ہر دور کے لئے نافذ العمل ہیں:

تعزیری جرائم کے اعتبار سے اسلامی قانون ہر ملک اور ہر زمانے کے لئے نافذ العمل ہیں اور اسلامی ممالک میں جہاں جہاں وہ صحیح طرح نافذ ہو چکے ہیں وہ ممالک قانون سازی کے اعتبار سے خود کفیل ہو چکے ہیں اور ان کے تمام معاملاتِ زندگی میں اس قانون نے ان کی ضروریات کو اچھی طرح پورا کر دیا ہے۔ اسلامی تاریخ شاہد ہے کہ عالم اسلام میں صدیوں تک اسلامی ریاست قائم رہی ہے اور اپنی قوت، شوکت اور گرفت کے لحاظ سے اعلیٰ وارفع مقام پر فائز رہی ہے۔ اس ریاست نے اپنی تمام آبادی کو عدل وانصاف اور نظم ونسق سے معمور کیا ہے اور تاریخ گواہ ہے کہ ہر ملک اور ہر مذہب کے لوگوں نے اسلامی ریاست میں امن وامان، عدل وانصاف اور حریت وآزادی فکر کی فضاؤں میں زندگی بسر کی ہے اور یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ہر اسلامی ریاست اسلام ہی کے نظام تعزیزات پر قائم رہی ہے۔ یہ حقیقت اس امر کا بین ثبوت ہے کہ اسلامی قانون کا عمل تب بھی تھا اور اب بھی ہے اور یہی نظام قانون ہر دور میں امن وامان اور عدل وانصاف کا علم بردار رہا ہے۔ اس کی زندہ مثال آج بھی سعودی حکومت فراہم کرتی ہے۔ یہ بات ہر خاص وعام کی زبان پر ہے کہ سعودی حکومت میں مکمل امن وامان قائم ہے اور اسلامی شریعت کی روشنی میں وہ ایک کامیاب اور مکمل نظام قانون فراہم کر رہے ہیں۔

مآخذ

۱۔ کلالہ کے معنی ہیں وہ آدمی جس کا نہ کوئی لڑکا زندہ ہو اور نہ ہی والدین زندہ ہوں۔

۲۔ اجتہاد مطلق اور اجتہاد مقید کو ہم کلی اور جزئی اجتہاد بھی کہہ سکتے ہیں۔کلی اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ بروقت قائم شدہ صورت حال کے بارے میں وہ موقف اختیار کیا جائے جس میں شریعت کی اصل روح کے ساتھ عمومی مصلحت کی رعایت بھی برتی گئی ہو اور جو وقتی حل سے آگے بڑھ کر اسلام کے وسیع تر مقصد تک پہنچنے میں معاون و مددگار بنے اور جزئی اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ بروقت جو صورتحال (الوضع الراهن) سامنے ہے اس سلسلہ میں حکم شرعی کو معلوم کر کے اس پر عمل کیا جائے۔ مختصراً مصلحت وقتی کو ملحوظ نظر رکھتے ہوئے اپنے عمل کا رخ متعین کرنے کا نام جزئی اجتہاد ہے اور مصلحتِ عمومی کو ملحوظ نظر رکھ کر عمل کا رخ متعین کرنے کا نام کلی اجتہاد ہے۔(واللہ اعلم بالصواب)

۳۔ مثلاً لفظ خاص ہے یا عام، مجمل ہے یا مشابہ، مفصل ہے یا مفسر، ظاہر ہے یا مشکل وغیرہ۔ پھر ان الفاظ سے وجوب کا حکم نکلتا ہے یا مستحب کا یا حرام کا مفہوم نکلتا ہے یا مکروہ کا۔ یہ حکم صراحۃ النص سے نکلتا ہے یا اشارۃ النص یا دلالۃ النص سے۔

۴۔ کشف الاسرار شرح اصول البزوری، ج ۴، ص ۳ اور ابوزہرہ کی کتاب ابوحنیفہ قسم ثانی، ص ۴۷۱

۵۔ دکتور محمد حمید اللہ استحسان کو ایک مثال سے یوں سمجھاتے ہیں کہ ''فرض کیجئے کہ میں آپ میں سے کسی کے سپرد کچھ امانت کروں کہ اسے فلاں جگہ کو پہنچا دو تو توقع یہی کی جائے گی کہ آپ وہی چیز منزل مقصود تک پہنچا دیں گے۔آج کل ہمارے ڈاک خانوں سے منی آرڈر بھیجا جاتا ہے۔ایک رقم آپ ڈاک خانے کے سپرد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس امانت کو تم فلاں شخص تک پہنچا دو۔ جو رقم آپ ڈاک خانے کے سپرد کرتے ہیں امانت کا عام اصول تو یہی ہے کہ وہی رقم پہنچائی جائے لیکن ڈاک کے موجودہ نظام کے مطابق آپ کی رقم سرکاری خزانے میں جمع ہو جاتی ہے اور منی آرڈر وصول کرنے والے کو متبادل رقم ادا کر دی جاتی ہے۔اصل کو بھیجنے کی ضرورت نہیں۔ یہی استحسان کا مفہوم ہے''۔

(مزید تشریح کے لئے دیکھئے ''خطبات بہاولپور'' از ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ص ۱۴۴۔۱۴۵، اسلامک بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی، ۱۹۹۷)

۶۔ ''الموافقات''۔لشاطبی،ص۵۷۔۲۹

۷۔ امام شاطبی نے تنقیح مناط کی تعریف یوں کی ہے ''کسی حکم کے اندر بہت سے دوسرے اوصاف اور اسباب موجود ہوتے ہیں تو ان میں ایک مجتہد اپنے اجتہاد سے کسی ایک سبب اور وصف کو علت قرار دیتا ہے اور بقیہ کو چھوڑ دیتا ہے''۔
مزید دیکھئے الموافقات لشاطبی،ص۶۰،ج۲

۸۔ یعنی شریعت میں کسی حکم کی علت کا اس طرح صراحتہ ذکر نہ ہو کہ اسے مناط حکم بنایا جا سکے تو اب اس کی علت مجتہد اپنے اجتہاد و قیاس سے اخذ کرتا ہے۔
تخریج مناط میں چونکہ علت متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی تعین اجتہاد و قیاس کے ذریعہ ہوتی ہے اس لئے علت کے معلوم کرنے میں فقہا کے درمیان اختلاف ہو جاتا ہے جیسے عبادہ بن الصامتؓ کی اس روایت کے سلسلہ میں علتؐ کی تعین میں ائمہ کا اختلاف ہے جس میں سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور اور نمک کے ایک دوسرے سے تبادلہ میں یہ شرط ہے کہ بمثل سواء بسواء یدابیدً ہو یعنی ان کے تبادیہ میں شرط یہ ہے کہ ان چیزوں کی قسم بھی یکساں ہو اور برابر ہو اور نقد معاملہ ہو (جس کا ذکر میں نے تخریج مناط کی تعریف کے دوران کیا ہے)

۹۔ "الرجال قوامون علی النساء" ''مرد عورتوں پر حاکم ہیں'' (النساء۳۴)

۱۰۔ "والتفضیل للرجال لکمال العقل و حسن التدبیر" (صفوۃ التفاسیر۱/۲۷۴)

۱۱۔ رسولؐ نے فرمایا ہے "فیہ نباء ما قبلکم و خبرمابعدکم و حکم ما بینکم وھو حبل اللہ المتین وھو الذکرالحکیم وھوا الصراط المستقیم لا تنقضی عجائبہ و لایشبع منہ العلماء و لا یخلق عن کثرۃ الردی"۔ جامع الاصول فی احادیث الرسول (۴۶۴/۷)

۱۲۔ جامع الاصول فی احادیث الرسولؐ (۴۶۴/۸)

۱۳۔ القرآن۔۱۳۶/۷

۱۴۔ اس کتاب کا ترجمہ اب دنیا کی کئی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ مزید تشریح کے لئے دیکھئے ''فکر اسلامی، افکار اسلامی کی تشریح و توضیح'' مولانا وحیدالدین خان۔ص۷۰، ۲۰۰۰ء

۱۵۔ صحیح بخاری شریف (کتاب الجہاد) فتح الباری ۲۰۸/۶

۱۶۔ صحیح مسلم بشرح النودی (۴۳/۱۸)

۱۷۔ قرآن میں سورۃ المائدہ آیت نمبر ۳۲ میں ارشاد ربانی ہے کہ جس نے ایک انسانی جان کو ہلاک ہونے سے بچایا اس نے گویا ساری انسانیت کو بچایا۔

۱۸۔ ''تم پر مردار خون، خنزیر کا گوشت اور جس جانور کو اللہ کے سوا کسی دوسرے کے نام پر ذبح کیا جائے حرام ہے'' (البقرہ، آیت نمبر ۱۷۳)

۱۹۔ فتاوٰی عالمگیری مطبوعہ شیخ غلام علی، جلد ۹، ص ۹۸

۲۰۔ المغنی لابن قدامہ، جلد چہارم، ص ۲۶۰

۲۱۔ فتاوٰی عالمگیری، جلد ۹، ص ۱۰۷

۲۲۔ فتاوٰی عالمگیری، جلد ۹، ص ۱۰۷

۲۳۔ مثلاً مولانا مفتی محمد شفیع نے ''جدید مسائل کے شرعی احکام'' (طبع کراچی، سنہ ۱۳۸۰ھ) اور مولانا ابوالحسن ازید فاروقی نے اسلام اور فیملی پلاننگ (طبع دہلی) ۱۳۸۸ھ، رسالہ فکر و نظر کے شمارے سے بحث کی ہے۔

۲۴۔ مولانا مجیب اللہ ندوی کی یہی رائے ہے اور اس نے اس رائے کا اظہار ۱۹۷۶ء میں ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹیڈیز (جامعیہ ملیہ) کے زیر اہتمام سمینار میں کیا تھا۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے ان کا مقالہ ''فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' محرکات وضرورت' ص ۱۰۳، (کتاب) فکر اسلامی کی تشکیل جدید از ضیاء الحسن ومشیر الحق، مطبع ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹیڈیز، جامعیہ ملیہ دہلی، جولائی ۱۹۷۸ء

۲۵۔ قرآن میں اللہ فرماتا ہے۔ یہ حرام چیزیں انسان کے لئے صرف اس وقت استعمال میں لانے کی اجازت ہے جب وہ قریب المرگ ہو اور کوئی دوسری سبیل نظر نہ آئے۔ یہ چیزیں کھانے کے ساتھ وہ اضافہ نہ کرے یعنی پیٹ بھر کر نہ کھائے۔ اس لئے آیا ہے الامن اکرہ و قلبه مطمئن بالایمان ۔ اس صورت میں وہ گناہ سے بچ جائے گا اور اجر وثواب کا بھی مستحق ہوگا دوسری جگہ اللہ فرماتا ہے فمن اضطر غیر باغ و لاعاد فلا اثم علیه (اسی سے غیر اسلامی ریاستوں میں

سودی لین دین کی جوازیت نکلتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

دراصل اسلامی شریعت نے معاملاتی اور تمدنی امور میں انسان کو غیر معمولی مشقت سے بچانے اور ناسازگار حالات میں اسلامی احکام کے منشا و مقصد کے تحفظ کیلئے رفع حرج اور تیسیر و تسہیل کی جو صورتیں پیدا کی ہیں، ان میں عموم بلوی کا لحاظ اور فساد زمانہ کی رعایت بھی ہے مگر اس لحاظ و رعایت کا مقصد محارم شریعت کا استحلال یا احکام شریعت کا تعطل نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد اس کی دوامی حیثیت کی حفاظت اور اس کو بالکلیہ تعطل سے بچانا ہے۔ خاص طور پر جہاں مسلمان خود دستور سازی کی پوزیشن میں نہ ہوں بلکہ وہ کسی سیکولر اسٹیٹ میں ہوں وہاں انہیں بین الاقوامی معاملات میں عموم بلوی کا سہارا ہی لینا پڑے گا۔ اسلامی عقائد و عبادات میں تو کسی وقت بھی تغیر و تبدل ممکن نہیں ہے اس لئے ان کا تعلق زندگی کی تغیر پذیر قدروں سے نہیں ہے۔ مگر معاملاتی، معاشرتی اور تمدنی احکام کا معاملہ بالکل جدا ہے۔ ان کا دار و مدار انسانی زندگی کی مادی قدروں پر ہے جو ہر آن تغیر پذیر رہتی ہیں اور روزانہ ان پر نئی نئی صورتیں اثر انداز ہوتی رہتی ہیں۔ اس لئے اسلامی شریعت نے تمدنی معاملات کے سلسلے میں جو ہدایات دی ہیں۔ ان میں حلال و حرام کی بنیادی اور دوامی قدروں کے ساتھ قیاس و اجتہاد کی ایسی صورتیں رکھی ہیں جن سے شریعت کا منشا و مقصد بھی فوت نہیں ہونے پاتا اور اسلامی احکام معاشرے کے ارتقاء میں حائل بھی نہیں ہوتے۔

۲۶۔ یہ خبر رابطہ العالم الاسلامی کے تحت نکلنے والے اخبار العالم الاسلامی (مکہ، سعودی عرب) کے شمارہ ۲۴، ذولقعدہ، ۲ ذوالحجہ ۱۴۱۵ھ، مطابق ۲۴ اپریل، یکم مئی ۱۹۹۵ء میں اس کے انگریزی صفحہ پر اس عنوان پر چھپی ہے۔

Tantawi Okays banks profits and interests

In an unprecedented *Fatwa* with which most of Islamic Ummah's *Imams* and legislators differ, Dr. Muhammad Sayed Tantawi, the *Mufti* of Egypt has said there is nothing wrong with the bank's specificatin of profit rate. He has even gone beyond that to emphasise that the banks which set the rate of its profits are much closer to Islam.

(The Muslim world, Makkah, April 24-May 1, 1995)

۲۷۔ ڈاکٹر سید نواب حیدر نقوی کی انگریزی کتاب

"Ethics of Economics" by Dr. Sayyid Nawab Haider Naqvi (Islamic Book Foundation, UK., pp 110-113

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے انگریزی کتاب

Jameel Jalibi and Khazia Kadir "The Changing World of Islam"
Bureau of Composition, Compilation and Translation
University of Karachi, (Pakistan) 1986

باب سوم

عصر جدید میں عالم اسلام میں ابھرنے والی مختلف شخصیات اور تحریکاتِ اسلامی کا جائزہ

دورِ جمود وانحطاط

تاریخ اسلام میں جس دور کو جمود وانحطاط کا دور کہا جاتا ہے اس کا آغاز تیرہویں صدی میں منگولوں کے حملوں سے شروع ہوتا ہے اور کوئی پانچ سو برس تک قائم رہتا ہے۔ یہ مسلمانوں کے لئے معاشی، معاشرتی، اخلاقی اور عملی زوال کا دور تھا۔ اسی دور کی طرف علامہ اقبال اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"During the last five hundred years religious thought in Islam has been practically stationery. There was a time, when European thought recieved inspiration from the world of Islam."[1]

دراصل امام غزالی، ابن تیمیہ اور شیخ احمد سرہندیؒ کے بعد ملتِ مسلمہ میں اب کوئی فلسفہ دان یا مصلح ملت و مجتہد اعظم ایسا نظر نہیں آرہا تھا جو نظری و عملی اجتہاد کے ذریعے ملت مسلمہ میں نئی روح پھونک دیتا۔ اسلامی روح مردہ ہوجانے کے سبب ہی ملتِ مسلمہ اب طرح طرح کی اخلاقی بداعمالیوں میں مبتلا ہوگئی تھی۔ سب سے اہم بات یہ کہ اسلام جس کی بنیاد خالص توحید پر ہے اور جس میں شرک و بدعت سے بڑھ کر کوئی اور گناہ نہیں اب عجمی تصوف اور غیر اسلامی نظریات کی آمیزش کی وجہ سے شرک و بدعت کا مجموعہ بن کر رہ گیا تھا۔ یہ تھے وہ حالات جن میں عالم اسلام اٹھارہویں صدی تک پوری طرح مبتلا ہو چکا تھا۔ اٹھارہویں صدی کے آخری دور میں ہی ہمیں شرک و بدعت اور جمود وانحطاط کے یہ بادل کچھ چھٹتے نظر آتے ہیں اور حرکت و بیداری کے یہ آثار اس وقت نمایاں ہونے لگے جب عالم اسلام پر مغرب کے سیاسی وتہذیبی حملے تیز ہونے لگے۔ اس تصادم کے نتیجے میں دنیائے اسلام میں کئی طرح کی سیاسی، اصلاحی اور تجدیدی تحریکیں رونما ہوئیں جن سب کا مشترکہ نقطہ باب اجتہاد کا کھولنا اور قرونِ وسطیٰ کے اجماع اور تقلید کو ختم کرنا تھا۔

ان سیاسی، اصلاحی اور تجدیدی تحریکوں میں محمد بن عبدالوہاب کی سلفی تحریک کا نام سرفہرست ہے۔

سلفی تحریک:

محمد بن عبدالوہاب سلفی تحریک کے موجد مانے جاتے ہیں۔ آپ ۱۷۰۳ میں سعودیہ کے شہر عینیہ میں پیدا ہوئے۔ آپ نے اپنے والد عبدالوہاب **کی** زیر تربیت ہی نشو ونما پائی۔ دس سال کی عمر ہی میں قرآن شریف حفظ کیا۔ آپ تکمیل تعلیم کے فوراً بعد مسلمانوں میں پھیلی ہوئی متعدد برائیوں اور بدعتوں کو ختم کرنے کے لئے میدان عمل میں کود پڑے۔ آپ نے مسلمانوں کو کتاب وسنت کی خالص تعلیمات کی طرف بلایا۔ توحید خالص کی دعوت دیکر انہیں قبروں اورانسانوں سے مدد مانگنے اور مرادیں چاہنے سے روکا۔ ۱۸۵۸ء میں نجد کے ایک شہر درعیہ کے امیر محمد بن سعود نے ان کے ہاتھ پر بیعت کرلی۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر عمل کرنے کا عہد کرکے خالص کتاب وسنت کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق چلنے پر آمادگی ظاہر کی۔ امیر بن سعود یہ کی سرکاری معاونت سے محمد بن عبدالوہاب کی اصلاحی تحریک سارے نجد میں پھیل گئی اور اس طرح ایک محدود علاقے ہی میں سہی، ذہنی جمود کا یہ طلسم ٹوٹنے لگا۔ دراصل یہی اسلامی نشاۃ ثانیہ کی علامت تھی۔ یہ[۱] اس حقیقت کی بھی علامت بن گئی کہ تہذیب اسلامی مردہ نہیں ہوچکی تھی البتہ نیم جان بن گئی تھی۔ برسوں کے جمود نے اس تہذیب کو آگے بڑھنے سے روکا تھا۔ اس لئے محمد بن عبدالوہاب نے اجماع وتقلید کی مخالفت کی اور باب اجتہاد پھر سے کھولے جانے کی پرزور حمایت کی۔[۲] آپ احمد بن حنبلؒ اور ابن تیمیہؒ کے صحیح معنوں میں جانشین تھے۔ آپ نے ابن تیمیہؒ اور احمد بن حنبلؒ کی طرح معتزلہ کے استدلالی ہومانزم (Humanism) کو یکسر مسترد کردیا اور ملت کو خالص قرآن وسنت رسول ﷺ کے

طریقے کو اپنانے پر زور دیا اور قرآن کی صوفیانہ تفاسیر اور موشگافیوں کے برعکس متن کی طرف رجوع کرنے کی تاکید کی۔

شرعی مسایل میں محمد بن عبدالوہاب حنبلی مسلک کے پابند تھے مگر ان کے اندھے مقلد بھی نہ تھے۔اس بارے میں ''ہسٹری آف مسلم فلاسفی'' کے یہ سطور قابل توجہ ہیں:

"Although the Shaikh was a follower of the Hanbalite School of Fiqh, yet he did not follow it rigidly. In his book Hadyat al-Saniyyah, he makes a frank confession of this. "Imam ibn Qayyim and his illustrious teacher Ibn Taimiyyah," observes he, "were both righteous leaders according to the Sunni school of thought and their writings are dear to my, heart, but I do not follow them rigidly in all matters."[3]

دراصل محمد بن عبدالوہاب کی تحریک مغرب کی سیاسی و تہذیبی بالادستی کے اثر سے نہیں اُبھری بلکہ تہذیب اسلامی کی اپنی ہی داخلی کشمکش کے سبب تصادم کی یہ نئی صورت ظہور پذیر ہوئی۔ابن عبدالوہاب کی اس اصلاحی و اجتہادی تحریک کے نتائج بڑے دوررس ثابت ہوئے۔گرچہ تصوف اور راسخ العقیدتی کے خلاف اس کی شدّت پسندی نے اسے زیادہ بڑھنے نہ دیا لیکن اپنے بنیادی چیلنج کے لحاظ سے یہ عالم اسلام میں کامیاب رہی کیونکہ اس نے مسلم معاشرے کے مقید و منجمد پانی میں جو ایک سنگ احتجاج پھینکا تھا اس سے اس میں ایک زندگی بخش اور تازہ کار ارتعاش پیدا ہوا۔جس سے دھیرے دھیرے پوری دنیائے اسلام متاثر ہوئی اور پھر اسی تحریک کے اثر سے ہی جمال الدین افغانی کی بین الملّیت تحریک،سنوسی تحریک، الاخوان المسلمون اور جماعت اسلامی وغیرہ منصۂ شہود پر آ گئیں۔

پچاس سال تک تبلیغ و اصلاح کا کام انجام دیکر آپ آخر ۱۷۹۲ء میں اس دنیا سے رخصت ہوئے۔

شیخ احمد سرہندیؒ:

محمد بن عبدالوہاب سے تقریباً نصف صدی قبل برصغیر ہند میں اسلامی اصلاحی تحریک

حضرت شیخ احمد سرہندیؒ متوفی ۱۵۳۴ـ۱۶۲۵ء، نے شروع کی۔ آپ کو مجدد الف ثانی کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ یعنی وہ اسلام کے دوسرے ہزار سالہ دور میں صدر اول کے اسلام کا احیاء کرنے والے تھے۔ اس اعتبار سے حضرت شیخ سرہندیؒ کی تحریک محمد بن عبدالوہاب کی سلفی تحریک کے اصلاحی وتجدیدی نظریات کی پُر زور نقیب تھی اور یوں یہ دونوں تحریکیں اپنے مقصد میں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ البتہ مجدّد الف ثانیؒ کی تحریک سلفی تحریک سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ محمد بن عبدالوہاب نے تصوف کو کلیتاً مسترد کردیا تھا جبکہ حضرت مجدّد الف ثانیؒ نے اپنی احیاء ماضی کی تحریک میں نقشبندی سلسلہ تصوف کو بنیاد بنایا تھا۔ محمد بن عبدالوہابؒ کی طرح حضرت مجدد الف ثانیؒ کے نزدیک بھی شریعت اور اس کے اتباع کا مفہوم بالکل ویسا ہی تھا جیسا امام احمد بن حنبلؒ اور اہل الحدیث کا رہا ہے۔ ان کے یہاں بھی استحسان، مصالح مرسلہ، مقامی رسم ورواج، سماجی قوانین اور عرف وعادات وغیرہ کے لئے کوئی گنجائش نہ تھی۔ شیخ احمد سرہندیؒ کے نزدیک روزمرہ کے معمولاتِ زندگی اور معمولی سے معمولی معاشرتی معاملات میں بھی شریعت کی حرف بہ حرف پابندی لازمی تھی۔

دراصل سترہویں صدی کے ہندوستانی مسلمانوں کے لئے آپ کی تحریک ایک زبردست ذہنی، معاشرتی، اور سماجی بیداری کی علامت تھی۔ اسی تحریک کا مثبت نتیجہ یہ نکلا کہ بہت سے ہندوانہ رسم ورواج جو مسلمانوں میں اکبر بادشاہ کے آزادانہ مذہبی خیالات سے در آئے تھے، ان کا سدباب ہوگیا اور مسلمانان ہند میں اسلامی تشخص کی حفاظت کا جذبہ پھر سے بیدار ہوگیا۔ علامہ اقبالؒ انہیں زبردست خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

> "…. a great religious genuius of the seventeenth century- Sheikh Ahmad of Sarhand- whose fearless analytical criticisim of contemporary sufism resulted in the development of a new technique. All the various systems of sufitechnique in India came from Central Asia and Africa; his is the only technique which

crossed the Indian border and is still a living force in the Punjab, Afghanistan, and Asiatic Russia."[4]

دراصل مجدد الف ثانیؒ نے دو اہم کام انجام دیئے۔ ایک یہ کہ تصوف کے چشمۂ صافی کو فلسفیانہ اور راہبانہ گمراہیوں سے پاک کر کے اسلام کا اصلی اور صحیح تصوف پیش کیا۔ دوسرے یہ کہ ان تمام رسوم جاہلیت کی زبردست مخالفت کی جو اس وقت برصغیر کے مسلمانوں میں پھیلی ہوئی تھی۔ بہرحال ٦٢ سال کی عمر پا کر آپ ١٥٣٤ء میں انتقال کر گئے۔

محدّث دہلوی شاہ ولی اللہؒ:

حضرت مجدّد الف ثانیؒ کی تمام تر صلاحیت اور توانائی برصغیر ہند میں تصوف کی اصلاح و تطہیر اور مسلمانانِ ہند کو غیر اسلامی طور طریقوں سے روکنے میں صرف ہوگئی۔ اس لئے ان کے یہاں علمی سطح پر تقلید، اجماع اور اجتہاد کے اہم ترین مسائل پر نہایت کم مواد ملتا ہے لیکن اللہ کے فضل و احسان سے ہند میں آپ کے انتقال کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد ایک عظیم مصلح ملت اور مفکر و مجتہد شاہ ولی اللہؒ پیدا ہوئے۔ آپ دہلی کے ایک جلیل القدر علمی و روحانی خانوادے میں ١٧٠٢ء میں اورنگ زیب عالمگیر کی وفات سے صرف چار سال پہلے تولّد ہوئے۔ آپ کا مشہور نام ولی اللہ بن عبدالرحیم ہے۔ مجدد الف ثانیؒ اور ان کے ساتھیوں نے برصغیر میں جو مذہبی اور سیاسی اصلاح کا کام شروع کیا تھا۔ شاہ صاحب نے اسی کام کی رفتار تیز تر کردی۔ اس طرح سے انہوں نے اپنے دور میں اسلام کے روحانی انحطاط کو روکنے کے لئے الف ثانیؒ کی شروع کردہ تحریک کی تکمیل کے ساتھ ساتھ ان کے متصوفانہ روحانی ورثہ کے چشموں کو روایتی اسلام کی رود بار میں داخل کردیا۔ اپنی تبلیغات اور تصنیفات سے شاہ ولی اللہؒ نے یہی کوشش کی کہ ایک طرف مسلمانوں میں اتحاد و اتفاق پیدا ہوتا کہ وہ پھر سے برصغیر میں ایک مضبوط اسلامی سلطنت کی بنا ڈالنے میں کامیاب ہو جائیں اور دوسری طرف وہ

ان کی اخلاقی خرابیوں کو دور کر کے انہیں صدر اول کے مسلمانوں جیسی خصوصیات کا حامل بنانا چاہتے تھے۔

شاہ ولی اللہؒ کے یہاں علمی کارناموں کا دائرہ کافی وسیع ہے اور مختلف سمتوں میں پھیلا ہوا ہے۔ وہ ایک طرف بحیثیت سماجی مصلح کی حیثیت سے تبلیغ دین کا فریضہ انجام دیتے رہے اور دوسری طرف ایک عظیم سیاسی مبصر کے طور پر اپنے گردوپیش کے سیاسی حالات وواقعات کا جائزہ لیتے رہے۔ ایک طرف معاشی ومعاشرتی اصلاحات کے داعی رہے اور دوسری طرف برصغیر میں انہوں نے اجتہاد پر از سر نو زبردست زور دے دیا۔ اس سلسلے میں وہ بالعموم پہلے ہندوستانی عالم دین سمجھے جاتے ہیں جنہوں نے اپنے اندر اجتہاد کا زبردست جذبہ محسوس کیا ہے۔ سید محمد حسین جعفری کے مطابق ''شاہ صاحب کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہ صرف برصغیر بلکہ پورے عالم اسلام کی ان معدودے چند فکر انگیز ہستیوں میں سے ہیں جنہوں نے قوانین شریعت، فقہ کے ارتقاء اور اسلامی اقدار کو عمرانی آفاقی اور تاریخی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اگر چہ اس میں بحیثیت مجموعی ہم آہنگی اور ارتباط کی اکثر کمی نظر آتی ہے لیکن پھر بھی یہ بات بہت اہم ہے کہ اٹھارہویں صدی کے ایک عالم دین نے ان مسائل پر غیر روائتی انداز میں غور وفکر کرنے کی کوشش کی ہے۔ خصوصاً فقہ اسلامی کے ارتقاء اور قوانین میں شریعت کے فلسفے میں وہ عمرانی اصولوں کے پیشِ نظر رسم ورواج اور مختلف قوموں اور زمانوں کی مروّجہ عادات وخصائل کو اساسی حیثیت دیتے ہیں''۔[۵]

شاہ ولی اللہؒ نے اپنی گرانقدر تصنیفات مثلاً ''عقد الجید فی احکام الاجتھاد والتقلید''، ''ازالة الخفا عن خلافة الخلفاء''، ''التفھیمات الالٰھیه اور حجة الله البالغة'' وغیرہ میں بڑے جرأت مندانہ اور مجتہدانہ انداز میں دین وشریعت کے فلسفے، قوانین شریعت وفقہ کے ارتقاء واستنباط کے اصول اور اجماع، تقلید اور اجتہاد جیسے اہم ترین مسائل کی

تشریح اور تعبیر نو کی ہے۔علامہ اقبالؒ نے اُن کے مجتہدانہ افکار ونظریات پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے:

"Perhaps the first Muslim (thinker) who felt the urge of a new spirit in him was Shah Wali ullah of Delhi."[6]

شاہ ولی اللہؒ ہر زمانے اور ہر وقت کے لئے اجتہاد کو واجب سمجھتے ہیں چاہے وہ اجتہاد منتسب ہی کیوں نہ ہو۔ان کے یہاں اجتہاد بجائے خود تقلید کی نفی ہے۔لہٰذا جب تقلید کے بجائے ہر دور میں نیا اجتہاد ہوگا تو پہلے کے تمام اجماع خود بہ خود ختم ہو جائیں گے اور نئے اجتہاد پر نیا اجماع ہوگا۔

درحقیقت محدّث دہلوی کے مندرجہ بالا اجتہادی افکار برصغیر کی تاریخ فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں انتہائی سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے کہ نہ صرف بعد کی اسلامی تحریکیں ان کے ان افکار سے متاثر ہوئیں بلکہ بڑی حد تک ان ہی کے افکار ونظریات ان تحریکات کا سرچشمہ بنے۔شاہ صاحب نے ۶۲ سال کی عمر پاکر آخر ۲۱ اگست ۱۷۶۲ء میں اس دنیا سے انتقال فرمایا۔

سنوسی تحریک:

الجزائر کے مشہور عالم دین سید محمد بن علی السنوسی الجزائر کے شہر مستغانم میں ۱۷۸۷ء میں پیدا ہوئے۔آپ کے دور میں الجزائر، سیاسی، اقتصادی اور اخلاقی لحاظ سے زبردست زوال کا شکار ہو گیا تھا۔آپ ایک علمی اور خدا پرست خاندان میں پروان چڑھے۔آپ کی پہلی معلّمہ آپ کی پھوپھی سیدہ فاطمہ تھیں۔ان کی زیر تربیت سنوسیؒ نے کم سنی میں ہی قرآن مجید حفظ کر کے دینیات اور فقہ کی تعلیم علاقہ کے ماہر علماء اور فقہاء سے حاصل کی۔اس کے بعد آپ نے مشہور یونیورسٹی جامعہ قیروین میں داخل ہو کر جید علماء واساتذہ سے قرآن، حدیث، فقہ اور

عربی زبان وادب پر عبور حاصل کیا۔ بعد میں آپ نے مراکش، تونس، لیبیا اور مصر وغیرہ میں اپنی علمی پیاس بجھانے کے ساتھ ساتھ اپنی اصلاحی اسلامی تحریک شروع کی۔

سنوسی تحریک کا مقصد خالص کتاب وسنت کی اساس پر عالم اسلام کا مکمل دینی احیاء تھا۔ اس سلسلے میں آپ زیادہ تر امام احمد بن حنبلؒ، امام غزالیؒ، اور امام ابن تیمیہؒ کی تعلیمات و اصلاحات دین سے خاصے متاثر نظر آتے ہیں۔ غالباً عرب کے مجدد محمد بن عبدالوہابؒ کی تحریک سے بھی آپ زبردست متاثر تھے۔ کیونکہ دونوں مجدّد یکساں مقاصد، امنگیں اور نظریات رکھتے تھے۔ تاہم تصوف کے بارے میں سنوسی تحریک کا رویہ سلفی تحریک سے بالکل مختلف اور مودّبانہ رہا ہے۔ اس سلسلے میں آپ خالص اسلامی تصوف کے حامل نظر آتے ہیں اور غیر اسلامی تصوف جس میں سماع اور وجد وغیرہ شامل ہیں۔ ان کو آپ کسی بھی دوسری خلافِ شریعت عمل کی طرح سخت ممنوع قرار دیتے ہیں۔

آپ کی تعلیمات میں اولیاء کی پرستش، مزارات کی زیارت، کافی، تمباکو کا استعمال، یہودیوں اور عیسائیوں سے تعلقات ممنوع ہیں۔ مصر سے لیکر مراکش تک اور ساحل طرابلس سے لیکر صحرائے افریقہ کے آخری کونوں تک سنوسی تحریک پھیلی ہوئی تھی۔ دوسری طرف افریقہ کے علاوہ، عرب، عراق اور جزائر ملایا تک اس تحریک کے گہرے نقوش ثبت ہو گئے ہیں۔ خصوصاً گالا، ہٹنسٹی، اور بورکو کے علاقوں تک آپ نے اسلام کی نئی روح پھونک دی۔ ۷

اس تحریک کا مقصد عظیم یہی تھا کہ مسلمانوں کے اخلاق و عادات میں اس حد تک اصلاح کی جائے کہ وہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی طرح بن جائیں۔ سنوسی تحریک کی وجہ سے ہی مغربی افریقہ کے صحراؤں اور جنگلوں میں بسنے والے لاکھوں نیم وحشی باشندوں نے اسلام قبول کر کے مہذب اور ترقی یافتہ لوگوں کی طرح اپنی زندگی گزارنی شروع کی۔ مسلمانوں کی اخلاقی اصلاح کے ساتھ ساتھ انہوں نے جامد تقلید پسندی کی زبردست مذمت کر کے اجتہاد پر

زور دے دیا ہے۔ سنوسی تحریک آگے چل کر نہ صرف اخلاقی اصلاحی تحریک ہی تک محدود رہی بلکہ انہوں نے زمامِ اقتدار ہاتھ میں لیکر سیاست کا میدان بھی مارا۔ یہاں تک کہ پورے وسطی افریقہ کا سیاسی اقتدار ان کے قبضہ میں آ گیا تھا۔۱۹۰۲ء میں اس تحریک کا زوال اس وقت شروع ہوا جب فرانس نے یہ محسوس کیا کہ سنوسی تحریک کے بڑھتے ہوئے اثر ونفوذ نے اس کے استعماری مفادات پر کاری ضرب لگا دی۔ اس لئے اس نے اس تحریک کو کچلنے کے لئے وسطی افریقہ میں وسیع پیمانے پر فوجی کارروائی شروع کی اور بالآخر انتہائی جنگ و جدل کے بعد ۱۹۱۹ء میں سنوسیوں کو شکست ہوگئی۔

سنوسی تحریک قرآن کو ماٰخذ مانتے ہوئے قیاس اور اجماع کو ثانوی درجہ دیتے ہیں اور اجتہاد کو وقت کی اہم ترین ضرورت قرار دیتے ہیں جبکہ اس زمانے میں علماء وفقہاء اجتہاد کے دروازوں کو ہمیشہ کیلئے مقفل تصور کرتے تھے۔ اس لئے وہ ان کے زبردست مخالف ہو گئے۔ اس حقیقت کی پردہ کشائی اُردن کے ایک اسکالر محمد خلیل یوں کرتے ہیں:

"The most courageous stand which the Great Sanusi took in this connection was his recognition of *ijtihad* (independent reasoning) as a method for understanding and developing Islam. It was in fact this doctrine which evoked the hostility of the *'Ulama* of the time in Egypt and the *Hijaz* and made him stand at variance with them; for many centuries before, it was considered that the door of *ijtihad* had been closed, and the *'Ulama*, therfore, held that the advocacy of this method was likely to lead the innovations in Islam"8

دراصل محمد بن عبدالوہاب، شیخ احمد سرہندی اور شاہ ولی اللہؒ کی تحریکوں کی طرح سنوسی تحریک بھی خالص مذہبی اصلاحی تحریک تھی۔

سید جمال الدین افغانیؒ: سید جمال الدین افغانیؒ افغانستان کے ایک گاؤں کنز میں ۱۸۳۸ء میں پیدا ہوئے۔ آٹھ سال کی عمر میں ہی انہیں اپنے والد سید صفدر کے ہمراہ کابل

میں سکونت اختیار کرنا پڑی۔ پھر دس سال کے بعد حاکم وقت امیر دوست محمد خان کے حکم سے ہی واپس اسعد آباد آئے اور وہیں رہنے لگے۔

دراصل اسلامی نشاۃ ثانیہ کی داغ بیل سید جمال الدین افغانیؒ ہی نے ڈالی کیونکہ آپ سے بڑھ کر عالم اسلام کی کسی شخصیت نے معاصر تاریخ پر اتنا اثر نہیں ڈالا۔ افغانیؒ ملت اسلامیہ کی فکری و سیاسی بیداری کے شیدائی تھے۔ وہ مغربی سامراجیت کے خلاف مسلمانوں کو بیدار کر کے انہیں متحد و منظّم دیکھنے کے متمنی تھے۔ اس لئے ان کے خیال میں عالم اسلام کی سیاسی آزادی کو مغربی جہانگیری کے خطرے سے تحفظ دینے کے لئے ایک مضبوط و متحد قیادت کی اولین ضرورت تھی۔

افغانیؒ نے اپنا زیادہ وقت جلاوطنی اور سیر و سیاحت میں گزارا۔ انہیں مستقل طور پر کسی جگہ ٹھہرنے نہیں دیا گیا مگر پھر بھی انہوں نے اپنی اہم ترین تصانیف اور خطبات کے ذریعے مسلمانانِ عالم کو متحد و منظّم رہ کر مغربی سامراجیت کے خلاف نبرد آزما ہونے کا درس دیا۔ علامہ افغانیؒ ملتِ اسلامیہ کو عالمگیر خلافت کے پرچم تلے اکٹھا کرنا چاہتے تھے۔ اس طرح وہ چاہتے تھے کہ مسلمان اجتماعی طور پر سیاسی قوت، اقتصادی خوشحالی اور سائنسی وفنی مہارت حاصل کر کے سامراجی طاقتوں سے مقابلہ کرسکیں۔ آپ کی قابل قدر تصانیف میں ''الوحدۃ الاسلامیہ'' ایک اہم ترین تصنیف مانی جاتی ہے۔ اس میں وہ مسلمانوں کو للکارتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپ جس دین حنیف کے پیرو ہیں وہ آپ کو منظّم و متحد دیکھنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اسی کتاب میں وہ ایک جگہ مسلمانوں سے یوں مخاطب ہوتے ہیں۔

"الاقاتل الله الحرص على الدنيا ولتهالك على الخائس مأأشد ضر رهماو مااسوأ أترهما نبذوا كلام الله خلف ظهورهم و جهدوا فرضاً من اعظم فرائضه فاختلفو اولعدو على ابولبهم و كان الواجب عليهم

ان یتحدوا فی الکلامة الجامعة حتی یدفعوا غارة الاباعد عنهم ثم لهم بعد ذالك أن یعودوا الی شئونهم"[9]

اپنے مشہور ومعروف عربی جریدے "العروۃ الوثقیٰ" میں وہ ملت اسلامیہ کو ان سے چھینا گیا خطہ ارضی از سرنو فتح کرنا ان کے لئے دینی فریضہ سمجھتے ہیں۔ اب اگر مسلمانوں کے لئے یہ ممکن نہ ہو تو پھر دشمنوں کے مفتوحہ علاقہ کو دارالحرب سمجھ کر وہاں سے دارالاسلام میں کسی مقام کو ہجرت کرنے کے لئے ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح اسلام کے انحطاط اور زوال کا سبب وہ یہی جانتے تھے کہ مسلمان سیاسی طور پر مغلوب ہیں اور اس لئے وہ گھٹ کر محض بے لچک دینی عقائد کا مجموعہ بن کے رہ گیا ہے۔ وہ یہ دیکھ رہے تھے کہ مسلمان احیاء کے لئے ضروری اصول حرکت سے عاری ہیں، یعنی اجتہادی روح سے خالی ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق چونکہ اب مختلف خطوں کے علماء وفقہاء کے درمیان رابطہ ختم ہو گیا ہے اور ایک مسلم ملک کے عوام دوسرے مسلمان ملک کے متعلق معلومات نہیں رکھتے ہیں۔ یہی مسلمانوں کے زوال کا ایک بڑا سبب ہے۔ افغانیؒ اس بے چینی اور بیماری کا سبب عباسیوں کی سیاسی اولوالعزمیوں کو سمجھتے تھے جنہوں نے خلافت اور مذہبی افکار کی تحریک یعنی اجتہاد کو دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ یہ تقسیم خلفاء راشدین کے اصول واعمال کے بالکل متضاد تھی۔ ان کے نزدیک اسی تقسیم سے اسلام میں مختلف فرقہ بندیاں اور بدعتیں وجود میں آئیں۔

علامہ افغانیؒ نے اس کا حل یہ تجویز کیا کہ علمائے اسلام مختلف سرزمینوں میں علاقائی مراکز قائم کریں اور قرآن وحدیث کی روشنی میں اجتہاد کے ذریعہ عوام کی رہنمائی کریں۔ یہ علاقائی مراکز ایک آفاقی مرکز سے منسلک ہوں جو مقامات مقدسہ میں کسی ایک جگہ قائم کیا جائے جہاں مختلف مراکز کے نمایندوں کا اجتماع ہو اور اس میں یہ کوشش کی جائے کہ اجتہاد متفقہ طور پر ہو تا کہ احیاء امت از سرنو ہو سکے اور بیرونی جارحیتوں کا مقابلہ کرنے کی

تیاری کی جا سکے"۱۰

دراصل جمال الدین افغانیؒ کے بین اسلامیت (Pan-Islamism) کے خیالات کا تاریخ اسلام کی احیاء پسندی سے بڑا گہرا تعلق تھا۔ یہ ایک ایسا رجحان تھا جس کی جانب انیسویں صدی کے آخری تین عشروں میں ہندوستانی مسلمان بالخصوص اور عالم اسلام بالعموم راغب ہو گئے۔ سید افغانیؒ کے انہی بیش بہا علمی، فکری اور اصلاحی خدمات کے اعتراف میں پروفیسر عثمان امین انہیں بہترین طور خراج عقیدت ادا کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"If Mohammad bin Abdul Wahab of Arabia and Shah Wali Allah of the Indo-Pakistan subcontinent, be considered to be precuresors of the modern awakening in Islam and their movements, the signs ofthe coming dawn, Jamal ud-Din Afghani must be takento be the formost leader of this awakening and his movements the first glow of the dawn."11

درحقیقت سید افغانیؒ کسی ایک ملک یا قوم کے رہنما نہیں تھے بلکہ وہ پوری اسلامی دنیا کے رہبر و رہنما تھے۔ وہ اسلامی نشاۃ ثانیہ میں ایسی پہلی ہستی ہے جس نے دنیائے جدید کے اجتماعی مسائل کو اسلامی نقطۂ نظر سے حل کرنے کا راستہ بتایا اور قدیم و جدید انداز فکر کو ملا کر ایک جامع اور ہمہ گیر اسلامی اندازِ فکر کی بنا ڈالی۔ بے شک انہیں زمانۂ حاضرہ سے اسلام کے تصادم کی مہم کا پورا پورا اندازہ تھا۔ اقبالؒ اسی لئے خطبات میں آپ کی افادیت کو اجاگر کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"The man, however, who fully realized the importance and immensity of the task, and whose deep insight into the inner meaning of the history of Muslim thought and life, combined with a broad vision engendered by his wide experience of men and manners, would have made him a living link between the past and the future, was Jamal ud-Din Afghani. If his indefatigable but divided energy could have devoted itself entirely to Islam as a system

of human belief and conduct, the world of Islam intellectually speaking, would have been on a much more solid ground today."12

علامہ اقبال کے خیال کے مطابق علامہ افغانی ؒ کو اسلامی فکر کی تاریخ اور زندگی کے مختلف النوع مفہومات کے بارے میں پوری جانکاری تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ انہیں وہ بصیرت بھی اللہ نے ودیعت کر رکھی تھی جس کے ذریعے وہ آسانی سے ماضی اور مستقبل کے درمیان مضبوط رابطہ فراہم کر سکتے تھے۔ اقبال اسی لئے تمنا کرتے ہیں کہ کاش افغانی نے اپنی تمام تر صلاحیت اور قوّت اسلام کے نظام عقیدہ وعمل کی ترویج پر مرکوز کی ہوتی تو آج عالم اسلام فکری محاذ پر زیادہ مضبوط بنیادوں کا حامل ہوتا۔ افغانی ؒ بیک وقت ادیب، خطیب، صحافی اور سب سے بڑھ کر مفکر مسلمان سیاست دان تھے۔ وہ اقبال ہی کی طرح مکہ معظّمہ کو اسلام کا مرکز خیال کرتے تھے۔ اقبال کو جمال الدین افغانی سے اس قدر قلبی ونظریاتی لگاؤ تھا کہ ''جاوید نامہ'' میں جب وہ تصوراتی اسلامی مملکت کا نقشہ پیش کرتے ہیں تو افغانی ہی کو ذریعۂ اظہار بناتے ہوئے اُن کے متعلق کہتے ہیں۔

سید السادات مولینا جمال

زندہ از گفتارِ او سنگ و سفال

جمال الدین افغانی کے خیال کے مطابق مسلم اقوام کی نشاۃ ثانیہ (Renaissance) دو باتوں میں مضمر ہے۔ ایک مغرب کی غلامی سے نجات دوم اتحاد اسلامی۔ یہ دونوں حقیقتیں انہوں نے اپنی تصانیف میں واضح طور پر بیان کی ہیں۔

سید جمال الدین افغانی کی یہ دلّی تمنا تھی کہ اسلامی ممالک بے شک اپنی جغرافیائی اور ثقافتی انفرادیتیں برقرار رکھیں مگر ان سب ممالک کو ایک لڑی میں پرونے کے لئے اور ان بکھرے ہوئے کروڑوں مسلمانوں کو ملت واحدہ بنانے کے لئے مجلس اقوام کے انداز کی ایک مجلس ممالک اسلامیہ وجود میں آئے جس کے ذریعے دنیا بھر کے مسلمانوں کو فکری یک جہتی،

ہم آہنگی، باہمی تعاون اور بھائی چارے کا منشور دیا جائے جو فکری منشور خالص تعلیماتِ قرآن وحدیث پر مشتمل ہو۔ اسی مقصد کے لئے انہوں نے اپنی ساری توانائی اور صلاحیت وقف کی یہاں تک کہ ۱۸۹۷ء میں قسطنطیہ میں عالم اسلام کے اس عظیم سپوت کا انتقال ہوا۔

شیخ محمد عبدہ:۔

شیخ محمد عبدہ ۱۸۴۹ء میں ایک مصری زمیندار خاندان میں پیدا ہوئے۔ آپ جمال الدین افغانی کے عزیز شاگرد اور ہمعصر رہے ہیں۔ ۱۸۶۴ء میں دونوں نے پیرس میں مشترکہ طور پر عربی کا مشہور ہفتہ روزہ ''العروۃ الوثقیٰ'' نکال کر اپنے اصلاحی پروگرام کی وسیع پیمانے پر تشہیر کرائی لیکن جمال الدین افغانی کے برعکس آپ عصری سیاست سے یکسر کنارہ کش رہے اور اپنی تمام تر توجہ اجتہاد و اصلاح پر مرکوز کی۔ در اصل عصر حاضر میں آپ لبرل اصلاحی تحریک کے روح رواں ثابت ہوئے۔ مفتی محمد عبدہ کے مطابق اسلام کے اصولوں کی نئی تشریح وتعبیر اسی صورت میں ممکن ہے جب مذہبی اصلاح کے پروگرام کو جذباتیت اور انقلابی سیاست سے الگ رکھا جائے۔

جس دور میں عبدہ نے اپنی تجدیدی تحریک کا آغاز کیا در حقیقت اس دور میں مصر بڑی تیزی سے یورپ کی تقلید پرستی میں مبتلا ہو گیا تھا۔ اسی زمانے میں ترکی اصلاحات کے تیسرے دور سے گذر رہا تھا۔ اور مصر میں مغربی تہذیب وتمدن کے سرخیل خدیو اسمٰعیل کی حکومت قائم تھی۔ مغربی تہذیب کی مرعوبیت سے مسلمان تعلیم یافتہ طبقہ بھی مغربی روایات ہی کو من وعن قبول کرنے پر زور دیتا تھا۔

عبدہ کے نزدیک مسئلے کا حل قطعاً مغربی تہذیب وتمدن کی اندھی تقلید میں نہ تھا۔ البتہ وہ ان تبدیلیوں کی جانب جو مصر میں رونما ہو رہی تھیں ہمدردانہ رویہ اختیار کئے ہوئے تھے۔ وہ

جدید اداروں کو مصر کی ترقی کے لئے ناگزیر سمجھتے تھے لیکن اس بات سے بھی خائف تھے کہ مصر کے اسلامی معاشرے میں جو تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں ان کا انجام یہ نہ ہو کہ مصری معاشرہ شریعت اسلامیہ کے دائرہ سے خارج ہو جائے۔ اسی لئے ان کا خیال یہ تھا کہ شریعت کے اندر رہ کر یہ تبدیلیاں اور یہ لچک پیدا کر دی جائے تا کہ جدید اقدار اور اداروں کو یہ اپنے اندر سمو سکے۔ اسی مقصد کے تحت وہ احیائے اجتہاد چاہتے تھے۔ وہ علمائے جدید کی ایک ایسی جماعت تشکیل دینا چاہتے تھے جو اجتہاد کے ذریعے نئے مسائل کا حل پیش کرے اور زندگی کے ان اقدار کو جو امت کی بقاء و ترقی کے لئے ضروری ہیں، اخذ و جذب کرے۔ اس سلسلے میں آپ کا نقطہ نظر ''انتخابیت'' پر مبنی تھا۔ یعنی وہ مختلف مکاتب فکر سے خوشہ چینی کر کے اسلامی شریعت کی تشکیل جدید کے متمنی تھے۔ بحیثیت مجتہد کے وہ چاہتے تھے کہ جدید فکر کے چیدہ اور چنیدہ عناصر کو قدیم اسلامی اسلوب کا قالب عطا کیا جائے۔ عبدہ کے خیال کے مطابق مذاہب فقہ کی تفصیلات کے تحت اب اسلام اس قدر وسیع اور پر پیچ بن چکا ہے کہ اس پر اب نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ اسی نقطہ نظر کے مطابق وہ فقہ اسلامی میں ترمیم کے خواہاں تھے مگر اجتہاد کا دروازہ اس طرح بھی نہیں کھولنا چاہتے تھے کہ امت اسلامیہ کا تشخص برقرار نہ رہ سکے اور اس کے اتحاد کا شیرازہ منتشر ہو جائے۔[۱۳] مفتی اعظم کی حیثیت سے آپ پورے مصر میں شریعت اسلامیہ کے متعلق سرکاری ''ترجمان اعلیٰ'' کی حیثیت رکھتے تھے اور ساتھ ہی حکومت کے قانونی مشیر اور نظم اوقاف کے نگراں بھی تھے۔ آپ نے متعدد فتوے صادر کئے ہیں۔ جن فتوؤں میں وسیع الخیالی اور تقلید کی گرفت سے آزادی کا رجحان نمایاں ہے۔ ان کی یہ زبردست خواہش تھی کہ اسلام اس طرح پیش کیا جائے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ وہ جدید تہذیب اور عصری تقاضوں سے کما حقہ عہدہ برآ ہونے کا متحمل ہے۔ اس سلسلے میں ان کے تین فتوے بہت مشہور ہیں۔ پہلے فتوے کے مطابق ایک مسلمان کے لئے اہل کتاب کے ذبیحے کا گوشت

جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کے دوسرے فتوے کے مطابق یورپی لباس پہننا جائز ہے۔ تیسرے فتوے کے مطابق ڈاک خانے کے سیونگ بینک کی امانت پر سود لینا جائز ثابت کیا گیا ہے۔[۱۴]

عبدہ نے شدومد سے تقلید اور جمود کی مذمّت کی ہے۔ آپ اپنی خودنوشت سوانح میں لکھتے ہیں کہ ''میں نے سب سے پہلے ذہن کو تقلید کی زنجیروں سے آزاد کرانے کا بیڑا اٹھایا''[۱۵]

ان کے خیال کے مطابق ہر انسان کے اندر اشیاء کے خیر و شر کی تمیز کی صلاحیت فطرت کی طرف سے ودیعت کی گئی ہے۔ جس طرح انسان محسوسات میں خیر و شر کی تمیز کر سکتا ہے اسی طرح معقولات میں بھی خیر و شر کی تمیز کی صلاحیت انسان میں موجود ہے۔[۱۶]

عبدہ کے ان اصلاحی خیالات سے ازہری علماء زبردست بیزار تھے اسی لئے ان کے ان متذکرہ بالا اصلاحی و اجتہادی کوششوں سے زیادہ مفید نتائج برآمد نہ ہوئے اور نہ ہی ان کا دیرپا اثر رہا۔ آخر ۱۹۰۵ میں آپ نے رحلت فرمائی اور آپ کے اصلاحی و اجتہادی کوششوں کو آپ کے ایک شاگرد علامہ رشید رضا نے آگے بڑھانے کی کوشش کی۔ مگر شیخ محمد عبدہ کے مقابلے میں رشید رضا تجدد کے بجائے قدامت پسند ثابت ہوئے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بہت وسیع کر کے عبدہ نے اسلامی فلسفے اور قانون میں ہر طرح کے جدید میلانات کے سرایت کرنے کے لئے راہ ہموار کر دی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے بعض پیروؤں نے سیکولرازم یعنی غیر دینی معاشرے کے قیام کی دعوت دی۔ اس سلسلے میں شیخ عبدالرزاق کا نام قابل ذکر ہے جنہوں نے اپنی مشہور تالیف ''الاسلام واصول الحکم'' میں مطالبہ کیا ہے کہ فقہ اسلامی کو شہری زندگی کے ضابطے کی حیثیت سے بالکل ترک کر دیا جائے تاکہ مسلمان ''مذاہب فقہ کے وسیع دواوین'' کے بوجھ سے آزاد ہو کر ایک نئے اور ترقی پذیر معاشرے کی تشکیل کر سکیں جس کی بنیاد عقل، حکمت اور متمدّن اقوام کے تجربوں پر رکھی گئی ہو۔

سرسید احمد خان (۱۸۹۸۔۱۸۱۷)

گولڈز ہیر کے مطابق مصر میں عبدہ کی اصلاحی تحریک اپنے غالب رجحان کے لحاظ سے کلامی تحریک تھی لیکن برصغیر ہند میں سرسید احمد خان کی اصلاحی تحریک ایک تمدّنی تحریک تھی جس کا کلامی مسائل سے برائے نام ہی تعلق تھا۔[۱۷]

دراصل سرسید احمد خان کی تصانیف کو دو حصوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے۔ ایک میں آپ ہندوستانی مسلمانوں کے قائد کی شکل میں نظر آتے ہیں اور دوسرے میں آپ ایک اسلامی مفکر و مصلح کا رول نبھاتے ہیں۔ حالؔی کے نزدیک سرسید اپنی قوم کے لئے ایک مسیحا تھے جنہوں نے ۱۸۵۷ء کے ہنگاموں کے بعد اس میں دوبارہ عزت نفس کا احساس بیدار کیا۔

درحقیقت سرسید احمد خان ایک ایسے مصلح ملت تھے جو نہ صرف اسلام کے آفاقی نظام پر غیر متزلزل ایمان رکھتے تھے بلکہ اسی کو عہد جدید کے ہر چیلنج سے نپٹنے کا واحد ذریعہ سمجھتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد اسلامی عقائد کے سلسلے میں سرسید کو نئے نئے چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑا جن میں خاص طور پر جدید سائنسی اکتشافات اور ان کے فلسفیانہ نتائج اسلامی عقائد کے لئے زیادہ پریشان کن چیلنج تھے۔ ان حالات میں سرسید نے عقلی استدلال سے مذہب کے معاملے میں کام لینے میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی تقلید کی۔ مذہبی اصلاح کے لئے ان کے دو بنیادی خیالات وہی ہیں جو شاہ ولی اللہ کے تھے۔ پہلا یہ کہ مذہبی فکر و عمل میں سلف کی تقلید کافی نہیں بلکہ ہر دور میں زمانے کے تقاضوں کا خیال کرتے ہوئے اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔ دوسرا یہ کہ مذہب اسلام کی تعلیم کو کل عالم انسانیت کے لئے قابل فہم بنانے کی خاطر عقلی انداز میں پیش کرنا ضروری ہے۔ انہیں اس حقیقت پر عقیدہ کامل تھا کہ قرآن کا معجزہ اس کی ظاہری فصاحت و بلاغت نہیں بلکہ اس کا اعجاز وہ تعلیمات و احکامات ہیں جو قانون فطرت کے عین مطابق ہیں اور ہر زمانے کے لئے نافذ العمل ہیں۔ ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ

کائنات اللہ کا عمل اور قرآن مجید اس کا قول ہے۔

مولانا الطاف حسین حالیؔ سرسیدؔ کو ایک ایسے نمایاں اسلامی مفکر کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جس نے اسلامی روایات کے اندر رہتے ہوئے مسلم امت کی مکمل اصلاح کا بیڑا اٹھایا تھا۔

علامہ اقبالؒ سرسید کی حقیقی عظمت کو اجاگر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''وہ پہلے ہندوستانی مسلمان تھے جنہوں نے اسلام کی جدید تعیین سمت کی ضرورت کو نہ صرف محسوس کیا بلکہ اس موضوع پر کام بھی کیا۔ ہم سرسید کے مذہبی خیالات سے تو اختلاف کر سکتے ہیں لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے ہیں کہ سرسید کی بے چین روح نے ہی سب سے پہلے عہد جدید کے چیلنج کو محسوس کیا۔ پھر اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت محسوس کر کے اس کے لئے سعی بھی کی''[18]

سرسید احمد خان کا یہ بھی ایک عظیم کارنامہ ہے کہ انہوں نے قرآن کو قرآن کی مدد سے سمجھنے کے عمل میں فنی تعبیر یا (Textual interpretation) کے جدید سائنٹفک اصول کی بنیاد رکھ کر اس معاملہ میں اہل التاویل کی تقلید نہیں کی بلکہ ابن حزم کے اصولوں کو اپنا رہنما بنانے کی کوشش کی۔

انہوں نے پٹنہ میں ایک لیکچر کے دوران دین اور دنیا کے گہرے تعلق کو واضح کرتے ہوئے کہا تھا کہ دین چھوڑنے سے دنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین بھی جاتا ہے۔ اس طرح سے انہوں نے دین اور شریعت میں فرق کرتے ہوئے دین کو ابدی جان کر شریعت میں حسب ضرورت نئی تشریحات اور ترجیحات کی اہمیت کو واضح کیا تھا۔

دراصل آپ عام فقہا و مجتہدین کے طرز کے اجتہادات اور اجماع امت کے قائل نہیں تھے بلکہ آپ ہر ذی عقل مسلمان کو اس بات کا حق دیتے تھے کہ جن مسائل میں کوئی نص صریح

نہ ہو ان میں اپنی عقل و بصیرت کے مطابق فیصلہ کرے۔ آپ کے ان تصورات کے بارے میں پروفیسر محمد عمر الدین اپنے ایک تحقیقی مقالہ میں لکھتے ہیں:

''اس میں شک نہیں کہ سرسید کے مذہبی فکر کا یہ مرکزی عقیدہ کہ ''الاسلام ھو الفطرۃ والفطرۃ ھی الاسلام'' آج اصولی اعتبار سے تمام مفکرین و موئیدین اسلام کے نزدیک شرفِ قبولیت حاصل کر چکا ہے۔ اقبال، مودودی بلکہ قدیم طرز پر تعلیم پائے ہوئے حضرات علماء بھی اسلام کو دین فطرت تسلیم کرنے میں سرسید کے ہم خیال و ہمنوا ہیں۔ یہی ان کے کارنامے کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔ لیکن ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ سرسید نے اپنے زمانے کی شبہات اور ضروریات کے لحاظ سے اس زمانے کے مسلّمات اور معلومات کی روشنی میں اپنے اجتہادات پیش کئے ہیں۔ ان میں سے بعض چیزیں صرف وقتی اہمیت کی حامل تھیں لیکن بعض مستقل قدر و قیمت بھی رکھتی ہیں۔ ہمیں ان کے فلسفے اور تصانیف میں سے ان عناصر کو جو زندہ رہنے والے ہیں اور مستقل قدر و قیمت رکھتے ہیں، لینا چاہیئے اور ان کی بنیاد پر نئی ضروریات نئے مسائل اور نئی معلومات کی روشنی میں اسلامی فکر کو آگے بڑھانا چاہیے۔ اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے سلسلے میں ہمیں پوری سنجیدگی اور ذمے داری سے سرسید کے پیش کئے ہوئے ان اصولوں پر غور کرنا ہوگا۔ ان مسائل سے متعلق چاہیے ہم کسی نتیجے پر پہنچیں لیکن ان کی جسارت فکر، ان کے خلوص نیت اور اس راہ میں ان کی اولیت سے انکار ممکن نہیں۔''[۱۹]

ابوالکلام آزاد (۱۹۵۸۔۱۸۸۸)

ہندوستان کی عظیم المرتبت شخصیات میں مولانا ابوالکلام آزاد کا نام بڑی اہمیت کا حامل

ہے۔ مرحوم آل احمد سرورؔ کے خیال کے مطابق ''سرسید احمد کی تفسیر نے مولانا آزاد کو تو بے یقینی اور تشکیک کے دھندلکے میں روشنی دکھائی مگر عام مسلمانوں نے اسے قریب قریب نظرانداز کر دیا۔''[20]

مولانا آزاد کی تعلیم کسی دینی درسگاہ، کالج یا کسی یونیورسٹی میں نہیں ہوئی بلکہ ان کا علمی گھر ہی ان کی درسگاہ ثابت ہوا اور ان کے والدین ہی ان کے استاد رہے۔ اپنی بے پناہ، ذہانت قوت مشاہدہ اور روشن دماغی کی وجہ سے آپ بہت جلد علمی و سیاسی دنیا کے افق پر چھا گئے۔

آپ نے صحافت کی زندگی شروع کر کے اپنے مشہور و معروف جریدے ''الہلال'' کو ''عروۃ الوثقیٰ'' کے نمونے پر ڈھالا تھا۔ ۱۹۱۲ء میں ہفتہ وار ''الہلال'' جاری کر کے آپ نے غلام ہند کو آزادی دلانا، غفلت میں پڑی ہوئی قوم کو بیدار کرنا اور ان کو اسلام کے اولین فرائض کی یاددہانی کرانا اپنا اولین فرض سمجھا۔ چنانچہ ''الہلال'' میں آپ لکھتے ہیں:

> ''الہلال کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ مسلمانوں کو ان کے تمام اعمال و معتقدات میں صرف کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ خواہ تعلیمی مسائل ہوں، تمدنی و سیاسی مسائل ہوں یا کچھ اور۔ وہ مسلمانوں کو صرف مسلمان دیکھنا چاہتا ہے۔ اس کی صدا صرف یہی ہے کہ ''تعالو الیٰ کلمةٍ سواءٍ بيننا و بينكم ''(۳:۵۷) اس کتاب اللہ کی طرف آؤ جو ہم اور تم دونوں میں مشترک ہے اور جس سے کسی کو اعتقاداً انکار نہیں مگر عملاً یہ حال ہے کہ ''الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تومن قلوبهم ''(۵:۴۵) انہوں نے زبان سے تو کہہ دیا کہ ہم ایمان لائے ہیں لیکن ان کے دلوں میں ایمان نہیں''[21]

مولانا آزاد کے نزدیک کسی ملک اور قوم کی فلاح اور ترقی کا انحصار اس کے تعلیمی نظام

پر ہوتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ ملک کا تعلیمی نظام بہتر ہو اور وقت کے تقاضے کو پورا کرتا ہو۔
تحصیل علم کے متعلق مولانا ایک جگہ لکھتے ہیں:

"علم وعمل کی راہوں میں آج قدیم وجدید کی تقسیم کی جاتی ہے لیکن میرے لئے یہ تقسیمیں بھی کوئی تقسیم نہیں جو کچھ قدیم ہے مجھ کو ورثہ میں ملا ہے اور جو کچھ جدید ہے اس کے لئے اپنی راہیں آپ نکالیں۔ میرے لئے وقت کی جدید راہیں ویسی ہی دیکھی بھالی ہیں جس طرح قدیم راہوں میں خامہ فرسائی کرتا ہوں"۔

دراصل مولانا آزاد طریقہ درس وتدریس میں قدیم کے حامی تھے اور نصاب درس میں جدید کے قائل تھے۔ ان کی ہمیشہ یہی کوشش رہی کہ ہندوستان میں جو دینی مدارس ہیں وہ وقت کی نزاکت کو سمجھیں اور نصاب میں وقت اور حالات کے مطابق تبدیلی لائیں مگر درس و تدریس میں قدیم طریقہ ہی کو جاری رکھیں۔ ان کی تحریروں کے مطالعہ سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ علم کے سلسلے میں آپ درمیانی راہ اختیار کرتے ہوئے کسی قوم و ملت کے لئے یہی چیز بہتر جانتے ہیں۔

آپ نے ۱۸ فروری ۱۹۴۷ء کو تعلیم اور قومی تشکیل پر تقریر کرتے ہوئے کہا تھا "مذہبی تعلیم کا مقصد وسیع النظری، رواداری اور انسان دوستی ہونا چاہیے"

مولانا آزاد نے اسلام میں تین ہمعصری اصلاحی واجتہادی تحریکات میں خط امتیاز قائم کر رکھا تھا۔ اول مغرب زدہ جدیدیت تھی جس کے مقلد "یورپی چمک دمک سے خیرہ چشم ہو رہے تھے" اور آنکھ بند کر کے غلامانہ نقل وتقلید کے حامل تھے۔ اس جماعت میں آزاد نے سرسید احمد خان (ہندوستان) سلطان محمود اور فواد پاشا (ترکی) محمد علی (مصر) اور خیرالدین پاشا (تیونس) کو شامل کر رکھا تھا۔ دوسری جماعت میں الافغانی کی چلائی ہوئی سیاسی اصلاح، دفاع

اور آبادکاری کی تحریک تھی۔ اس زمرے میں وہ مدحت پاشا کو بھی شامل کرتے تھے۔ تیسری جماعت ان کے نزدیک اصلاح مذہب کی تھی۔ اس کے نمائندے شیخ صدر الدین (مسلم روس) شیخ محمد عبدہ (مصر) شیخ عبدالرحمن الکوابی اور شیخ کمال الدین القاسمی (شام) تھے۔ ابوالکلام آزاد اپنے آپ کو اس تیسری جماعت کے ساتھ وابستہ سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں اس جماعت کے لائحہ کار کے بنیادی اصول یہ تھے:

۱۔ شریعت اسلامیہ میں اس عالم دنیا و آخرت میں کوئی امتیازی فرق نہیں ہے۔

۲۔ مسلمان خیر الامم کہلانے کے بجا طور پر مستحق ہیں۔ بشرطیکہ وہ قرآن و سنت پر عمل پیرا ہوں''۔

۳۔ شریعت اسلامیہ تمام الہامی شریعتوں میں مکمل ترین اور حرف آخر کا درجہ رکھتی ہے۔

۴۔ انحطاط اسلام دراصل زوال و تعطل اجتہاد اور بجائے واجبات پر ارتکاز کے شطحیات اور مذہبی دقیقہ سنجی میں الجھے رہنے کا نتیجہ ہے۔[۲۲]

مولانا نے ''تاسیس'' میں جسے وہ مذہب کی تعمیر نو سے تعبیر کرتے ہیں اور ''تجدید'' میں جو نری جدیدیت ہے اور جس کے مبلغ سرسید تھے، خط امتیاز قائم کیا۔ آپ اسلام کے مثالی دین ہونے پر یقین کامل رکھتے تھے اس لئے اس کی اپنی ذات میں اکملیت اور جامعیت کو لابدی تصور کرتے تھے۔ ان کے نزدیک اجتہاد کی ضرورت تھی جو دین کی اکملیت کو ابھار کر سامنے لائے یعنی اس کی تجدید نو کرے۔[۲۳]

آپ نے جمال الدین افغانی کے ان خیالات سے اتفاق کیا کہ ''اجتہاد'' کے فرائض ترک کرنے کی ذمہ داری خلفائے بنی عباس پر عائد ہوتی ہے۔ مولانا آزاد کے خیال کے مطابق بین اسلامی معاشرہ یا (pan Islamic society) پانچ ستونوں پر قائم ہے۔ جماعت کا کسی ایک امام یا خلیفہ کی متابعت، خلیفہ کی دعوت پر اس کا لبیک کہنا، خلیفہ کی اطاعت، ہجرت یعنی

دارالاسلام کی جانب نقل مکانی جس کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں اور جہاد جس کی کئی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں۔ جماعت کی ہندوستانی اسلامی شاخ کے لئے وہ ایک علاقائی امام یا قائد کے حق میں تھے جو عثمانی خلیفہ کے مذہبی نائب یا وائسرائے کی حیثیت رکھتا ہو۔[۲۴]

مولانا آزاد غیر منقسم ہند میں مسلمانوں کو ایک اقلیت نہیں سمجھتے تھے بلکہ ہندوستانی مسلمانوں کو انہوں نے ''ایک عظیم گروہ'' کہا ہے ''جو اپنی اتنی بڑی اور پھیلی ہوئی تعداد کے ساتھ سر اٹھائے کھڑا ہے۔ اس کی نسبت اقلیت کی کمزوریوں کا گمان بھی کرنا اپنی نگاہ کو صریح دھوکہ دینا ہے۔ اس کی مجموعی تعداد ملک میں آٹھ نو کروڑ کے اندر ہے۔ وہ ملک کی دوسری جماعتوں کی طرح معاشرتی اور نسلی تقسیموں میں بٹی ہوئی نہیں ہے۔ اسلامی زندگی، مساوات اور برادرانہ یکجہتی کے مضبوط رشتے نے اسے معاشرتی تفرقوں کی کمزوریوں سے بہت حد تک محفوظ رکھا ہے''[۲۵]

انہوں نے اسلامی تشخص (Identity) پر بحث کرتے ہوئے اسلامی اور ہندوستانی تشخص کو برابر کی اہمیت دی ہے۔

عصرِ حاضر کی دو بڑی اسلامی تحریکات کا نظریۂ اجتہاد

پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴۔۱۹۱۸) کے اختتام پر مغربی نظام کی ایک نئی لہر اٹھی ۔اس نے مروجہ مذاہب کو افیون قرار دیتے ہوئے اپنے نئے ایجاد کردہ مذہب کو آئیڈیالوجی یا نظریۂ حیات کا نام دیا۔[۲۶] اس نظریۂ حیات کی تعمیر کرنے اور اسے نافذ کرنے والی پارٹی کو مکمل طور پر سیاسی غلبہ حاصل ہوگیا۔مسلم معاشرہ لامحالہ اس روح عصر (Zeitgeist) سے متاثر ہوا اور مسلم آبادی والے ان ممالک میں Totalitarianism کی تحریکیں ابھریں جو برطانیہ کے زیرِ نگیں ہونے کے سبب مغرب سے علمی اور ذہنی طور پر قریب تھے یعنی الاخوان المسلمون (۱۹۲۹) اور جماعت اسلامی (۱۹۴۱)۔آگے چل کر یہ دونوں تحریکات اسلامی عالمی نوعیت کی تنظمیں بن گئیں۔

الاخوان المسلمون: (۱۹۲۹ء)

اس تحریک کے بانی حسن البناء تھے۔جو ۱۹۴۹ء میں شہید کئے گئے۔انہیں یہ تحریک شروع کرنے کا خیال پہلے پہل قاہرہ میں لوگوں کی اسلام سے بے خبری اور غفلت کو دیکھ کر ہوا جب انہوں نے محسوس کیا کہ لوگوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لئے صرف مسجدوں میں وعظ خوانی ہی کافی نہیں ہے اور جب یہ بھی دیکھا کہ روایتی علماء تجدّد پسندوں کی بے لگام مغرب زدگی کا سدّ باب کرنے سے قاصر ہیں تو انہوں نے یہ تحریک ۱۹۲۹ء میں شروع کی۔دراصل شیخ حسن البناء ابتداء ہی سے ایک ایسی ہمہ گیر تحریک جاری کرنا چاہتے تھے جو عالم

اسلام کی رہنمائی کرے اور ملت کے سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی زندگی کے تمام میدانوں کو اسلامی نظریات کے تابع بنادے۔ الاخوان المسلمون ایک نہایت منظّم تحریک تھی۔ اس کے ارکان مختلف مدارج میں منقسم کئے گئے تھے۔ صف اول۔ دوم۔ ہمدرد اور فعال کارکن وغیرہ۔

اخوان المسلمون اسلامی تعلیمات کو اسلوب جدید میں پیش کرنا چاہتے تھے تاکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اسلام بہترین مذہب اور نظام حیات ہے۔ اسلامی تعلیمات پر عائد کئے جانے والے الزامات کی تردید اور مسلمانوں کو متحد کرنے کے لئے مختلف اسلامی مکاتبِ فکر کے نقطۂ ہائے نظر کے درمیان تطبیق اس تنظیم کا مطمع نظر تھا۔ آپ لوگوں نے اپنی تحریک میں خواتین کو روزِ اول ہی سے شامل کر رکھا تھا۔ اس شاخ کا نام ''اخوات المسلمون'' رکھا گیا تھا۔ ''اخوات المسلمون'' کی سرگرمیاں زیادہ تر تعلیم اور سماجی بہبود پر مرتکز تھیں۔ ان کا مقصد خواتین کو عزّت، نیکی اور عصمت وعفت کے مدارج عالیہ سے ہمکنار کرنا تھا۔ ''اخوان المسلمون'' کی تحریک میں ممتاز مفکرین اور دانشور شامل تھے جن میں عبدالقادر عودہ شہید محمد الغزالی۔ سید قطب شہید اور حسن الہضیبی ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔

اس تحریک کے ممتاز مفکر سید قطب شہید نے مختلف عنوانات کے تحت کم وبیش بائیس (۲۲) تصانیف رقم کی ہیں جن میں کچھ اہم ترین تصانیف یوں ہیں: ''فی ظلال القرآن''، ''العدالة الاجتماعیه فی الاسلام، " التصویر الفنی فی القرآن"،

" معرکة الاسلام والرأسمالیه" و "نحو مجتمع الاسلامی"

اسلامی نظریۂ قانون کے متعلق اظہار خیال کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں:

''اللہ کی طرف سے جو شریعت ہمیں عنایت ہوا ہے، وہ ہر زمانے کے لئے نافذ العمل ہے البتہ فقہ قرآن وحدیث کے دائرے کے اندر رہ کر ہر زمانہ کا ساتھ دے سکتا ہے کیونکہ فقہ بدلتے ہوئے دور کے تقاضوں کے مطابق ارتقاء

پذیر ہے''[۲۷]

آپ عالم اسلامی کے تال میل کیلئے واحد اسلامی بلاک پر زبردست زور دیتے تھے۔ عالمی امن اور اسلام کے موضوع پر آپ نے ایک اہم اور معرکتہ الآرا تصنیف ''السلام العالمی والاسلام'' لکھ کر علمی دنیا پر یہ ثابت کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے کہ امن اسلام کا ایک اہم ترین مشن ہے۔ عالمی امن کے موضوع پر اُن کی یہ متذکرہ بالا کتاب ایک بےنظیر اور مایۂ ناز تصنیف تسلیم کی جاتی ہے۔[۲۸]

اخوانی تحریک کے ایک اور معروف رہنما سید حسن الھضیبی نے بھی شریعت اور موجودہ قوانین کی تطبیق کے بارے میں اپنی اس اجتہادی رائے کا اظہار کیا ہے کہ شریعت ان جدید قوانین کا مخالف نہیں ہے جو اسلام کے بنیادی اصولوں سے ٹکراتے نہ ہوں۔ اس بارے میں اسحاق موسیٰ حسینی بڑے عالمانہ انداز میں حسن الھضیبی کے یہ تاثرات قلمبند کرتے ہیں کہ ''مصر کے موجودہ سول قوانین بہت حد تک اسلام سے مطابقت رکھتے ہیں''

مذکورہ بالا انگریزی تصنیف میں موسیٰ حسینی اخوان کے اس مرشد کا یہ فتویٰ بھی رقم کرتے ہیں۔

" The head of the State, can suspend punishment (Hadd) prescribed by the Quran, if he finds some justification for doing so"[29]

مشہور مغربی دانشور اور مبصر پروفیسر اسمتھ (W.C.Smith) اس تحریک کے متعلق ایک بےلاگ انداز میں تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ''الاخوان المسلمون'' کو شروع سے آخر تک رجعت پسند سمجھ لینا ہمارے نزدیک غلط ہوگا کیونکہ اس میں عدل اور انسان دوستی کی بنیادوں پر ایک جدید سوسائٹی قائم کرنے کی قابل تعریف تعمیری کوشش بھی شامل ہے۔ جو قدیم روایات کی بہترین اقدار سے ماخوذ ہے۔ وہ جزوی طور پر ایک ایسی قوت فیصلہ کی حامل ہے جو اس زوال و پستی کا خاتمہ کرسکتی ہے جہاں (اس وقت) عرب سوسائیٹی پہونچ چکی ہے۔۔۔۔ یہ تحریک

(اخوان المسلمون) اسلام کو خالص بے حس اور مردہ عقید تمندوں اور پرستاروں کی جذباتی گرمجوشی یا پیشہ ورانہ روایت پرستوں کے فرسودہ دائرہ عمل سے جو اپنے خیال وعمل میں عہد ماضی سے وابستہ ہیں ایک اُبھرتی ہوئی قوت میں تبدیل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے، جدید مسائل پر اپنا عمل جاری رکھ سکتی ہے۔''[۳۰]

''اخوان المسلمون'' کی تحریک اگر اپنی صحیح اور طبعی رفتار سے آگے بڑھتی تو اس تحریک سے یقیناً بڑی امید تھی کہ وہ مشرق وسطیٰ میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کے کام کی تکمیل کرتی کیونکہ اس تحریک میں ایسے قدیم و جدید مفکرین و مصلحین مجتمع تھے جن میں یہ صلاحیت موجود تھی کہ جدید دور کے مقتضیات کے تحت اپنی اجتہادی و اصلاحی فکر سے ملت مسلمہ کے لئے شاندار مستقبل کی ضمانت فراہم کرتے۔ بلاشبہ یہ تحریک عہد حاضر کی سب سے بڑی اسلامی تحریک کے طور پر ابھری تھی لیکن اس کے رہنماؤں کی ملکی سیاست میں قبل از وقت شرکت کی وجہ سے برسراقتدار طبقے نے اس عالمی تحریک اسلامی کو اس انداز سے کچل کے رکھ دیا کہ ابھی تک یہ سنبھلنے ہی نہیں پاتی ہے۔

دور جدید کے ممتاز اسلامی مفکرین میں ڈاکٹر سعید رمضان، ڈاکٹر مصطفےٰ السباعی، محمد قطب اور ڈاکٹر علامہ یوسف القرضاوی اس تحریک سے زبردست متاثر نظر آتے ہیں۔

جماعت اسلامی: (۱۹۴۱ء)

جماعت اسلامی اپنی ہمعصر اسلامی تحریکات میں ثروت علمی اور متانت فکری کے لحاظ سے سب سے مقدم رہی ہے بلکہ براعظم جنوبی ایشیا کی اسلامسٹ تحریکوں میں اب تک یہی تحریک سب سے زیادہ دیرپا ثابت ہوئی ہے۔

قدیم طرز کے علماء اور مغرب زدہ حضرات کی ناکامی کے بعد اس خلیج کو پاٹنے اور صحیح

اسلامی قیادت فراہم کرنے کے لئے سید ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹) کی قیادت میں یہ تحریک ۱۹۴۱ء سے باضابطہ طور پر معرضِ وجود میں آ گئی۔ دراصل اس تحریک کا آغاز ۱۹۳۳ء ہی سے اُس وقت ہوا جب سید مودودی نے اپنے اُردو ماہنامہ ''ترجمان القرآن'' میں اسلامی نظام حیات کے موضوع پر باقاعدہ لکھنا شروع کیا۔ اس وقت جدید مغربی تہذیب مسلمانوں پر جس طرح اثر انداز ہو رہی تھی اور اس کے نتیجے میں جو مسائل پیدا ہو رہے تھے، سید مودودی نے ''ترجمان القرآن'' میں ان پر بطور خاص توجہ کی۔ اپنے پُر زور استدلال اور واضح ادبی اسلوب سے آپ نے اس مادہ پرستانہ فلسفے کی مؤثر تردید کی جو مسلمانوں کے اذہان کو ایک عرصہ سے مرعوب کر رہا تھا۔ اس طرح سے سید مودودی ابتداء ہی سے زندگی کے جملہ شعبوں میں جدید انداز سے اسلامی نظام حیات کی برتری ثابت کرنے کی کوششوں میں مصروف نظر آتے ہیں۔ اسی لئے ۱۹۳۷ء کے اواخر میں علامہ اقبال انہیں لاہور آنے کی دعوت دیتے ہیں تا کہ دونوں احیائے اسلامی قانون کے لئے مل کر کام کریں۔ لیکن اپریل ۱۹۳۸ء میں علامہ کے انتقال فرمانے کے باعث ان کا یہ مشن ادھورا ہی رہا۔[۳۱]

سید مودودی نے عصر حاضر میں اسلامی فکر پر نہایت گہرے اور مثبت اثرات مرتب کئے ہیں۔ ان کی بہترین تربیت کے نتیجے میں ہی جماعت اسلامی ایک منظّم اور طاقتور ترین علمی تحریک کے طور پر منصۂ شہود پر آ گئی۔ اس تحریک نے سید مودودی کی تربیت و نگرانی میں جو لٹریچر تیار کیا ہے وہ بہت ضخیم اور وسیع ہے۔ خود سید مودودی نے متعدد ضخیم کتب و رسائل تصنیف کی ہیں جن میں ''تفہیم القرآن''، ''اسلامی ریاست''، ''پردہ''، ''اسلامی قانون''، ''تفہیمات''، اور ''تنقیحات'' قابل ذکر ہیں۔

اسلام کے دستوری مسائل پر ان کی متذکرہ بالا تصانیف میں ''اسلامی ریاست'' اور ''اسلامی قانون'' عالم اسلام میں آج کل بڑی قدر کی نگاہوں سے دیکھی جاتی ہیں۔ پروفیسر

خورشید احمد یہ کتابیں کئی بار کراچی سے شائع کرا چکے ہیں۔ سید مودودی تقلید و جمود کے زبردست مخالف اور اجتہاد کے پرزور حامی رہے ہیں۔ اپنی تصنیفات و تقاریر میں آپ نے متعدد بار دور جدید کے تقاضوں کے تحت اجتہاد کی زبردست حمایت کی ہے۔ آپ اپنی اہم ترین تصنیف ''تنقیحات'' میں اجتہاد کو وقت کی اہم ترین ضرورت قرار دیتے ہیں اور حقیقی مصلح کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''اصلی رہنما اور حقیقی مصلح کی تعریف یہ ہے کہ وہ اجتہادِ فکر سے کام لیتا ہے اور وقت اور موقع کے لحاظ سے جو مناسب ترین تدبیر ہوتی ہے اُسے اختیار کرتا ہے۔ اس کے بعد جو لوگ اس کا اتباع کرتے ہیں وہ اندھے مقلد ہیں۔ جس طریقہ کو اس نے وقت کے لحاظ سے اختیار کیا تھا اسی طریقہ پر یہ اس وقت کے گذر جانے کے بعد بھی آنکھیں بند کر کے چلے جاتے ہیں اور اتنا نہیں سوچتے کہ ماضی میں جو انسب تھا حال میں وہی غیر انسب ہے۔ پچھلی صدی کے رہنماؤں کے بعد اِن کے متبعین آج بھی اس روش پر اصرار کر رہے ہیں جس پر اُن کے رہنما انہیں چھوڑ گئے تھے حالانکہ وہ وقت جس کے لئے انہوں نے وہ روش اختیار کی تھی گذر چکا ہے۔ اب اجتہادِ فکر سے کام لیکر اپنا طریقہ اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔''۳۲

فکری جمود و انجماد کا ذکر کرتے ہوئے آپ ملت کے بہی خواہوں کو خبردار کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ ''دنیا کے حالات و رجحانات اور نظریات بدل کر کچھ سے کچھ ہو گئے۔ تمدن کے مسائل اور معاملات نے کتنے پلٹے کھائے مگر ہمارے پیشوا اپنے آپ کو ابھی تک اسی ماحول میں سمجھ رہے ہیں جو پانچ چھ سو برس پہلے پایا جاتا تھا، انہوں نے زمانہ کے ساتھ کوئی ترقی نہیں کی۔ نئے تعبیرات سے بے اثر رہے۔ زندگی کے نئے مسائل سے کوئی غرض نہ رکھی اور کوشش

یہی کرتے رہے کہ اپنی قوم کو بھی زمانے کے ساتھ چلنے سے روک دیں بلکہ مستقبل سے ماضی کی طرف کھینچ کر لے چلیں۔ یہ کوشش تھوڑی مدت تک کامیاب ہو سکتی تھی اور ہوئی مگر دائماً ایسی کوششوں کا کامیاب ہونا مشکل ہے۔ جو قوم دنیا کے ساتھ میل جول اور معاملات رکھتی ہو وہ کب تک دنیا کے افکار اور زندگی کے نئے مسائل سے غیر متاثر رہ سکتی ہے؟ اگر اس کے رہنما اُس کے آگے آگے چل کر نئ عقلی، علمی اور عملی راہوں میں اس کی رہبری نہ کریں گے تو یہ بالکل فطری بات ہے کہ وہ اس کی قیادت کا جوا اپنے کندھوں سے اتار پھینکنے پر آمادہ ہو جائے گی''[۴۳]

سابق ائمہ فقہ، متکلمین و مفسّرین کے تبحّر علم و فضل کے اعتراف کے باوجود آپ ان کے اجتہادات کو حرف آخر تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ برملا طور پر اپنے اجتہادی خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''ائمہ فقہ، متکلمین، مفسرین، محدثین رحمہم اللہ اجمعین کے علم و فضل اور ان کی جلالتِ شان سے کون انکار کرسکتا ہے؟ مگر وہ انسان تھے اکتسابِ علم کے وہی ذرائع رکھتے تھے جو عام انسانوں کو حاصل ہیں۔ ان کے پاس وحی نہیں آتی تھی بلکہ وہ اپنی عقل و بصیرت کے ساتھ کلام اللہ و سنت رسولؐ میں غور و فکر کرتے تھے اور جو اصول ان کے نزدیک متحقق ہو جاتے تھے انہی سے وہ قوانین و عقائد کے فروع مستنبط کرلیا کرتے تھے۔ ان کے یہ اجتہادات ہمارے لئے مددگار اور رہنما بن سکتے ہیں مگر بجائے خود منبع نہیں بن سکتے۔ انسان خواہ سراسر اپنی رائے سے اجتہاد کرے یا کسی الہامی کتاب سے اکتساب کر کے اجتہاد کرے۔ دونوں صورتوں میں اس کا اجتہاد دنیا کیلئے دائمی قانون اور اٹل قاعدہ نہیں بن سکتا کیونکہ انسانی تعقل اور علم ہمیشہ کے قیود سے مقیّد ہوتا ہے''[۴۴]

متذکرہ بالا اقتباسات کے حوالوں سے یہ حقیقت اظہر من الشّمس ہوتی ہے کہ سید

مودودی کا ذہن جامد تقلید پرستی اور ہٹ دھرمی کے برعکس کتنا کشادہ اور وسیع تھا۔ جماعت اسلامی اور مولانا مودودی کی اسی فکری کشادگی اور اصلاحی واجتہادی اسپرٹ کی طرف پروفیسر اسمتھ اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''بہت سے لوگ خواہ وہ پاکستان کے ہوں یا دوسرے ممالک کے، نیز خواہ وہ مودودی جماعت کی **تعبیر** اسلام سے اختلاف رکھتے ہوں یا اتفاق، بہر حال اب یہ تسلیم کرنے لگے ہیں کہ اسلام کا بھی ایک اقتصادی نظام ہے۔ اسلامی سیاسی نظام بھی کوئی شیئے ہے اور اسی طرح اسلامی دستور بھی دنیا میں موجود ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ظہور اسلام کی ابتدائی دو تین صدیوں میں اسلام کے اخلاقی اصولوں کو قانون میں منضبط کردیا گیا تھا جسے فقہ کہتے ہیں لیکن بعض مسلمانوں کے نزدیک زمانے اور رجحانات کے پیش نظر یہ فقہ بھی اب پرانی بات ہو چکی ہے اور اس میں بحالات موجودہ کوئی ہمہ گیری بھی نظر نہیں آتی۔ یہ اتنی جامد ہے کہ موجودہ زمانے میں اس کے قوانین پر عمل پیرا ہونا کارے دارد کے مترادف ہوگ۔ مودودی صاحب پہلے آدمی ہیں جو اس قانون کو زمانۂ حاضر کا ایک مثبت اور قابل عمل نظام بنا کر پیش کرتے ہیں۔ انہوں نے اسلام کو ایک ایسے نظام حیات کی صورت میں پیش کیا ہے جس نے آج سے صدیوں پہلے بنی نوع انسان کو ہر زمانہ میں پیش آنے والے مختلف مسائل کے متعین جوابات فراہم کر رکھے ہیں۔''[۳۵]

سید مودودی مغرب کے جدید مکاتب فکر اور فلسفوں سے کافی حد تک واقف تھے اسی لئے مغربی تہذیب اور افکار کی تنقید اور اسلامی تعلیمات کی تشریح وتوضیح میں اُن کی تحریریں اعتماد اور طاقت سے پُر ہیں۔ انہوں نے اسلامی مسائل اور متکلمانہ وسیاسی مباحث پر جو پرزور

مضامین اور رسائل قلمبند کیے ہیں اس کی وجہ سے انہیں عالم اسلام میں زبردست پزیرائی حاصل ہوگئی۔ ان کی غیر معمولی فکری اور عملی جدوجہد ہی کی وجہ سے جماعت اسلامی ایک وسیع عالمی تحریک اسلامی کی صورت میں وقوع پذیر ہوئی مگر یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ سید مودودی کے بعد تا ایں دم اس تحریک میں کوئی ایسی عبقری شخصیت نہیں ابھر سکی جو اپنے عہد کے فکری چیلنج کو قبول کرتی۔ سید مودودی کے انتقال کے بعد ابھی تک جماعت اسلامی نہ صرف اپنا فکری کام آگے نہ بڑھا سکی بلکہ یہ جماعت اب ہر جگہ اس روایتی فکر کی طرف رواں دواں ہے جس سے بیزار ہو کر سید مودودی نے یہ تحریک بپا کی تھی۔

اسلام کی خدمت کا ایک اہم میدان یہی ہے کہ اسے عصری چیلنجوں کے تناظر میں سمجھا جائے اور فکر تازہ کے طور پر اقوام عالم کے سامنے پیش کیا جائے۔

مآخذ باب سوم

1. S.M. Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" (Kitab Publishing House, Delhi 1974. p.7)
2. D.S. Margoliouth, ðrt. "Wahhabiya", in Encyclopaedia of Islam, Ist ed., F. Rahman, Islam. p. 197 ff.
3. M.M. Sharief, "A History of Muslim Philosophy" art "Renaissance in Arabia, Yemen, Iraq, Syria and Lebnan" vol.II., p.1449 (Low Price Publicatin Delhi 1989)
4. S.M. Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" p. 193.

۵۔ ڈاکٹر حسین محمد جعفری ''فکر اسلامی کی تشکیل جدید''، اسلامک بک فاؤنڈیشن، دہلی ۱۹۹۵، ص ۵۷

6. S.M. Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" p. 97

۷۔ ''الجمیعۃ'' دہلی ۲۲ جولائی ۱۹۲۵ء مقالہ نگار، سید ابوالاعلیٰ مودودی

8. M.M. Sharief "A History of Muslim Philosophy" art . "The Sunnusiyyah Movement" by Muhammad Khalil. p. 1469.

۹۔ ''الوحدۃ الاسلامیہ بقلم حکیم الاسلام وفیلسوف سید جمال الدین افغانی
(مطبوعہ القاہرہ۔ سنہ ۱۳۵۲ھ ۱۹۳۳ء۔ ص ۱۳)

۱۰۔ عروۃ الوثقیٰ کے مضمون کا اردو ترجمہ از غفار ۳۸۵ تا ۳۹۴

11. M.M. Sharief, "A History of Muslim Philosophy", p.1483
12. S.M. Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", p.97.

۱۳۔ انہوں نے اسی لئے ''رسالۃ التوحید'' میں جس کا موضوع علم الکلام کے مسائل ہیں، ان امور سے تعرض نہیں کیا ہے جن سے عہد وسطیٰ کی ''جدلیاتی'' بحث پھر سے اٹھ کھڑی ہو۔ مذکورہ رسالے کی پہلی اشاعت میں وہ عقیدۂ خلق قرآن کے حامی تھے لیکن بعد کی اشاعتوں میں انہوں نے اس مبحث کو حذف کر دیا۔

۱۴۔ رشید رضا ''تاریخ الاستاذ الامام'' قاہرہ، ۱۳۶۶، ص ۶۴۶

۱۵۔ رشید رضا۔ ایضاً، ص ۱:۵۵

۱۶۔ امام شیخ محمد عبدہ ''رسالۃ التوحید'' قاہرہ ۱۳۵۵ء، ص ۹۵

17. Gold Zahair "Die Richtungen Der Islamichen Koranous Legung" Laden 1920, pp. 319-320.

۱۸۔ علامہ اقبال ''اسلام اور احمدی تحریک'' انجمن خدّام الدین لاہور، ۱۹۳۶ء، ص ۲۱
یہ دراصل علامہ اقبال کے انگریزی پمفلٹ یا کتابچے Islam and Ahmadism سے ماخوذ ہے جو علامہ اقبال نے پنڈت نہرو کے سوال کے جواب کے ساتھ لکھا تھا۔

۱۹۔ پروفیسر محمد عمر الدین ''سرسید کا نیا مذہبی طرز فکر'' بحوالہ ''علی گڈھ تحریک'' مرتبہ نسیم قریشی، ص ۱۶۷

۲۰۔ آل احمد سرور ''اقبال کا نظریہ اصلاح وتجدد'' بحوالہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید از ضیاء الحسن فاروقی، ص ۔۳۷۱۔

۲۱۔ ابوالکلام آزاد۔ ''الہلال'' نمبر ۱۴۰۶ (شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی نے فرمایا کہ ''ہم اپنا سبق بھولے ہوئے تھے تو ہمیں ''الہلال'' نے یاد دلایا'')

۲۲۔ ابوالکلام آزاد، خطبات لاہور ۱۹۴۴ء، ص ۱۹۹ تا ۲۰۲

۲۳۔ ایضاً ص ۲۰۷ تا ۲۰۸

۲۴۔ ایضاً ص ۲۲۰ تا ۲۳۱

۲۵۔ ابوالکلام آزاد۔ خطبات رام گڈھ، ۱۹۴۰ء ص ۔۱۰۳

۲۶۔ اشارہ ہے کمیونسٹ آئیڈیالوجی کی طرف۔ اقبالؒ نے پیام مشرق، ۱۹۲۳ء ص ۲۳۶ پر ''صحبت رفتگان در عالم بالا'' کے زیر عنوان کارل مارکس کا نظریہ پیش کرتے ہوئے حاشیے پر اسے ماہر اقتصادیات قرار دینے کے بعد یہ لکھا ہے کہ ''اس کی مشہور کتاب موسوم بہ ''سرمایہ'' کو مذہب اشتراک کی بائبل تصور کرنا چاہیئے''۔ اور ارمغان حجاز میں ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' (۱۹۳۶) کے زیر عنوان ابلیس کے مشیر کی زبانی مارکس کو یہ خراج عقیدت پیش کیا ہے۔

آں کلیم بے تجلّی! آں مسیح بے صلیب
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

دراصل ''مذہب'' یہاں "Way of life" کے معنی میں مستعمل کیا گیا ہے۔ (م۔ا۔غ)

27. Sayyid Qutub "Nahwa Mujtama Islami, Beirut: Daral-Shuruq, 1975,pp 47, 50, 64

۲۸۔ روزنامہ ''العلم''، مراکش، شمارہ نمبر ۲، ستمبر ۱۹۶۶ میں مراکش کے مجاہد کبیر علال الفاسی لکھتے ہیں:
''کاش یہ کتاب یعنی ''السلام العالمی والاسلام'' میری تصنیف ہوتی''

29. Ishaq Musa al-Husaini: "Al-Ikwanul-Muslimun" Beirut (1955. p.246-47)

30. W.C. Smith: Islam in Modern History, p.161-162 (Indian Edition 1983)

۳۱۔ اسعد گیلانی اپنی کتاب ''اقبال۔ دارالاسلام اور مودودی'' میں اقبال اور مودودی کی ایک ملاقات جو لاہور میں ہوئی تھی، لکھتے ہیں کہ پٹھانکوٹ ضلع گرداس پور کے ایک مخیر انجینئر چودھری نیاز علی خان نے خدمت اسلام کے لئے ایک وقف قائم کیا تھا۔ اسی کے نظم و نسق چلانے کے سلسلہ میں وہ علامہ اقبال کے پاس جاوید منزل لاہور آئے۔ اُن کے ہمراہ اس وقت نومسلم محمد اسد بھی تھے۔ وہ علامہ سے اس وقف کے سلسلہ میں رہبری چاہتے تھے۔ علامہ اقبال نے انہیں اس وقت کے جیّد علمائے دین کو یہاں مجتمع کرنے کا مشورہ دیا تا کہ وہ علمائے کرام زمانہ جدید کے مطابق مسلمانوں کے مختلف مسائل کا حل ڈھونڈیں۔ مولانا مودودی کا نام چنتے ہوئے علامہ نے انہیں کہا کہ ''سردست ایک نام میرے ذہن میں آتا ہے۔ حیدرآباد دکن سے ''ترجمان القرآن'' کے نام سے ایک بڑا اچھا رسالہ نکل رہا ہے۔ مودودی صاحب اس کے ایڈیٹر ہیں۔ اُن کے مضامین میں نے پڑھے ہیں۔ دین کے ساتھ ساتھ وہ مسائل حاضرہ پر بھی نظر رکھتے ہیں۔ اُن کی کتاب ''الجہاد فی الاسلام'' مجھے بہت پسند آئی ہے۔ آپ کیوں نہ انہیں دارالاسلام آنے کی دعوت دیں۔ میرا خیال ہے وہ ضرور دعوت قبول کریں گے''۔ اسعد گیلانی کے مطابق ۱۹۳۷ء میں چودھری نیاز علی خان اور سید ابوالاعلیٰ مودودی اس سلسلے میں علامہ اقبال سے لاہور میں ملاقی ہوئے۔ اسی ملاقات کے سلسلے میں اسعد گیلانی سید مودودی کا بیان نقل کرتے ہیں کہ ''اقبال نے مجھے یعنی (مولانا مودودی) کو رائے دی کہ میں چودھری صاحب کی دعوت قبول کرلوں اور مجھ سے وعدہ کیا کہ اگر میں وہاں منتقل ہوجاؤں تو وہ خود سال میں چھ مہینے وہاں قیام فرمایا کریں گے۔ میرے لئے ان کی یہ پیش کش اس قدر جاذب نظر تھی کہ میں نے بلا تامل اس کو قبول کرلیا اور مارچ ۱۹۳۸ء میں حیدرآباد سے دارالاسلام منتقل ہوگیا۔ لیکن افسوس کہ دوسرے ہی مہینے اپریل میں علامہ اقبال مرحوم کا انتقال ہوگیا اور تنہا مجھے ہی وہ کام کرنا پڑا جسے علامہ اقبال اور چودھری صاحب مرحوم میرے ساتھ مل کر کرنا چاہتے تھے''

(سید اسعد گیلانی: ''اقبال دارالاسلام اور مودودی'' اسلامی اکادمی اُردو بازار لاہور ۱۹۷۸ء پاکستان، ص ۸۵ تا ۹۰۔)

۳۲۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی، ''تنقیحات'' مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی۔۱۹۹۱،ص ۱۴۳

۳۳۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی ''تنقیحات''، ص ص ۱۸۷۔۱۸۸

۳۴۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی، ''تنقیحات'' ص ص ۱۸۹۔۱۸۸

۳۵۔ ولفرڈ کینٹول اسمتھ مترجم مشیر الحق ''اسلام دورِ حاضر میں'' مکتبہ جامعہ نئی دہلی جولائی ۱۹۸۶ء۔ص ۱۹۳

باب چہارم

فلسفۂ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت

فلسفۂ اقبال میں اجتہاد کی ضرورت

علامہ اقبالؒ ایک ایسے دور میں منصۂ شہود پر آگئے جب ہر طرف سے مسلمان فکری انحطاط کی پستی میں پہنچ کر دین اسلام کے حیات بخش اور روح پرور نظام سے مایوس ہوتے جا رہے تھے۔ اس دورِ انحطاط میں مسلمان مغرب کی جاہ وحشمت سے خیرہ ہو کر اسی راستے پر گامزن ہونے کے لئے اسلام کی مختلف تاویلات پیش کر رہے تھے۔ علامہ اقبال کے مومنانہ تبحر علم و بصیرت نے جہاں مغربی تہذیب و تمدن کی بنیادی کمزوریوں اور کھوکھلے پن کو بے نقاب کیا وہیں انہوں نے اسلام کی آفاقی حقیقتوں کو نمایاں کرنے میں ملتِ مسلمہ کی رہبری کا فریضہ بھی بحسن وخوبی سرانجام دیا۔

آپ کے بیدار ذہن میں ابتدا ہی سے یہ حقیقت اُجاگر ہو چکی تھی کہ مسلمانانِ عالم مستقبل قریب میں پھر اسلام کا صحیح اور عملی تصور پیش کر کے دنیائے عالم کو ورطۂ حیرت میں ڈال کر اس تباہی سے بچانے میں کامیاب و کامران ہوں گے جس کی طرف مغربی تہذیب و تمدن اُن کو لے رہا ہے۔ اسپین کی مسجد قرطبہ میں بیٹھ کر یورپ کے استیلا اور مسلمانون کے دورِ تنزل کی تمام داستان آپ کی آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے اور آپ پکار اٹھتے ہیں۔

دیکھ چکا المنی شورش اصلاحِ دین جس نے نہ چھوڑے کہیں نقشِ کہن کے نشان
چشم فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب جس سے دگرگوں ہوا مغربیوں کا جہاں
روح مسلمان میں ہے آج وہی اضطراب راز خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زبان

اس کے بعد اس مردِ درویش کے دل سے خود بخود یہ صدا نکلتی ہے کہ یقیناً اس دورِ تنزل کا عنقریب ہی اختتام ہوگا اور ایک نئے دور کا آغاز ہونے والا ہے۔

آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
عالم نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

متذکرہ بالا اشعار میں علامہ نے ملت اسلامیہ کے اضطراب کا موازنہ مغرب کی مختلف تحریکات مثلاً ریفارمیشن (Reformation) اور انقلاب فرانس کے ساتھ کیا اور کہا ہے کہ یقیناً یہی اضطراب ایک نئی کروٹ لے گا جو شاید اپنے چند ظاہری مماثلات کے باعث انہی تحریکات کے مشابہ معلوم ہو لیکن جو اپنے اصل کے باعث ان تحریکات سے بالکل مختلف ہوگی۔ اقبال کے اسی تصور کے متعلق سید محمد عبداللہ کہتے ہیں:

''یہ بات تو طے شدہ ہے کہ علامہ اقبال جدید دور کے اجتماعی و معاشرتی مسائل کے بارے میں جو گذشتہ تین چار صدیوں کی مغربی تحریکوں کے زیر اثر ہر شعبۂ فکر و عمل میں پیدا ہو چکے ہیں اور ایک مختلف قسم کی ایکالوجی (Ecology) اور سوشیالوجی (Sociology) سے نمودار ہوئے ہیں اور بظاہر یا فی الحقیقت معروف اسلامی عقیدوں سے مختلف یا متصادم نظر آتے ہیں، اسلام کی رائے جاننے اور پیش کرنے کی ضرورت کا گہرا احساس رکھتے تھے''[1]

دراصل مسلمانوں کی زبوں حالی دیکھ کر علامہ کی اجتہادی فکر ۱۹۰۴ء ہی سے جاگ اٹھی تھی اور آپ نے انہی دنوں ''قومی زندگی'' کے عنوان سے اپنا مضمون مخزن میں شائع کرایا تھا۔ اس مضمون میں آپ نے دنیا کی دیگر اقوام کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے مسلم معاشرے پر یوں تبصرہ کیا ہے۔

''مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے۔

صنعت کھوبیٹھی ہے۔ تجارت کھوبیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل
اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہوکر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے۔
اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے نزاعون کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا
فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسانی کو جہنم
کا ایندھن قرار دیتا ہے۔ غرضیکہ ان فرقہ آرائیوں نے خیرُ الامم کی جمعیت کو کچھ
ایسی بُری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔
مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں دو جمع ہو جائیں تو حیات مسیح یا
آیاتِ ناسخ و منسوخ پر بحث کے لئے باہمی نامہ و پیام ہوتے ہیں۔ اب اگر
بحث چھڑ جائے اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ
اللہ کی پناہ! پرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا، نام کو بھی نہیں، ہاں۔۔۔
مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دستِ خاص سے اس میں روز بروز
اضافہ کرتے رہتے ہیں۔۔۔ تمدن کی یہ صورت کہ لڑکیاں نا تعلیم یافتہ، نوجوان
جاہل، روزگار ان کو نہیں ملتا، صنعت سے گھبراتے ہیں، حرفت کو یہ عار سمجھتے ہیں۔
مقدماتِ نکاح کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے۔ جرم کی مقدار روز
افزوں ہے۔ یہ بڑا نازک وقت ہے اور سوائے اس کے کہ تمام قوم متفقہ طور پر
اپنے دل و دماغ کی اصلاح کی طرف توجہ نہ کرے کوئی صورت نظر نہیں آتی، دنیا
میں کوئی بڑا کام سعیِ بلیغ کے بغیر نہیں ہوا یہاں تک کہ اللہ بھی کسی قوم کی حالت
نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم اپنی حالت خود نہ بدلے"[2]

علامہ کے درج بالا اقتباس سے یہی حقیقت مترشح ہو جاتی ہے کہ آپ ابتدا ہی سے
مسلمانوں میں اصلاح تمدن کی ضرورت شدّت سے محسوس کر رہے تھے اور یہ اصلاح تمدن ان

کے نزدیک اُسی وقت ہوسکتا ہے جب فقہ اسلامی میں اصلاح کی جائے۔ اسی ضرورت کو شدّت سے محسوس کرتے ہوئے اقبال اپنے مختلف مضامین اور مکتوبات میں بار بار ان موضوعات کے متعلق لکھتے رہے۔ دراصل علامہ اقبال کے نزدیک احیائے اسلام محض مذہب کے احیاء سے ممکن نہیں بلکہ اس کے ساتھ تمدن کا احیاء بھی ضروری ہے۔ اسی لئے آپ ۱۹۰۴ء ہی کے مضمون ''قومی زندگی'' میں رقمطراز ہیں:۔

''مسلمانوں میں اصلاح تمدن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے کیونکہ اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اصول مذہب سے جدا ہوسکتا ہے، میرا یہ منصب نہیں کہ میں اس ہم مسئلے پر مذہبی اعتبار سے گفتگو کروں تاہم میں اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آجانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہوگئی ہیں کہ فقہاء کے استدلال جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعتِ اسلامی کہا جاتا ہے، ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلماتِ مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں۔ بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بناء پر جو استدلال فقہاء نے وقتاً فوقتاً کئے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لئے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔۔۔اگر موجودہ حالاتِ زندگی پر غور وفکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائید اصولِ مذہب کے لئے ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانونِ اسلام کی جدید تفسیر کیلئے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے جس کے

قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بناء پر قانون اسلامی
کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے بلکہ تخیل کے زور سے
اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں
پر حاوی ہو جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دنیا میں اب تک کوئی عالی دماغ
مقنن پیدا نہیں ہوا اور اگر اس بات کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ
کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کیلئے کم از کم ایک
صدی کی ضرورت ہے۔''[۳]

اقبال ایک حساس اور بیدار مغز شخصیت کے طور پر اپنے گردوپیش کے حالات سے زبردست متاثر ہوتے تھے اور پھر ایک بیدار ترین مبصر کی حیثیت سے ان حالات پر بھرپور تبصرہ کرتے تھے۔ ۱۹۰۵ء میں ایران میں شاہ کے خلاف انقلاب آیا۔ علامہ اقبال ایران کے شاہی دور کو دورِ استبدادِ صغیر کہتے ہیں۔ محمد رضا جو بعد میں رضا شاہ ہوئے اس انقلاب کے بانی تھے۔ رضا شاہ اتاترک کے انداز میں ایران کے صدر بننا چاہتے تھے اور ایران کو ایک جدید جمہوریہ بنانا چاہتے تھے لیکن اس وقت کے ایرانی مجتہدین نے صدارت کے عہدہ پر اعتراض کیا اور رضا شاہ کو مشورہ دیا کہ آپ شاہ کا لقب اختیار کریں لیکن جہاں تک قانونِ اسلامی کی تشریح یا ترجمانی کا سوال ہے، وہ نائب امام کے طور پر مجتہدین وقت کے پاس رہے گی۔ اقبال اس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ درحقیقت اس طرح رفتہ رفتہ ایران بھی الیکشن کی طرف ہی آرہا ہے باوجود اس کے کہ شیعوں میں بنیادی طور پر حکومت اور ولایت کے لئے امام معصوم کا تصور ہے۔ اقبال اسلامی نقطۂ نگاہ کے مطابق اس ضمن میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"There is no prevelged class, no preisthood, no caste system. Islam is a unity in which there is no distinction, and this unity is secured by making man believe in the two simple propositions- the unity of God and the

mission of the Prophet- propositions which are certainly of a supernatural character but which, based as they are on the general/ religious experience of mankind, are intensely true, to the average human nature. Now this principle of the equality of all believers made early Musalmans the greatest political power in the world. Islam worked as a levelling force, it gave the individual a sense of his inward powers; it elevated those who were socially low. The elevation of the down-trodden was the chief secret of the Muslim political power in India"[4]

اس مضمون میں آگے چل کر آپ یوں رقمطراز ہیں:

"Islam is one and indivisible; it brooks no distinction in it. There are no Wahabies, Shias and Sunnis in Islam. Fight not for the interpretations of the truth, when the truth itself is in danger. It is foolish to complain of stumbing when you walk in the darkeness of night. Let all comforward and contribute their respective shares in the great toil of the nation. Let the idols of class distinctions and sectarianism be smashed for ever; let the Musalmans of the country be once more united into a great vital whole"[5]

آپ ایک نیا اور زندہ معاشرہ وجود میں لانا چاہتے تھے اسی لئے آپ اپنی پیامی شاعری میں بھی بار بار پیرایہ بدل بدل کر کہتے ہیں۔

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم
من نوائے شاعر فرداستم

مگر معاشرتی تبدیلی آپ اپنے شاندار ماضی سے کٹ کر نہیں بلکہ ایک مؤدبانہ اور آزادانہ رویہّ اختیار کر کے جدید علوم کی روشنی میں لانا چاہتے ہیں۔اسی لئے آپ کہتے ہیں:

سامنے رکھتا ہوں اس دورِ نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

پروفیسر آل احمد سرور نے لکھا ہے :

''خطوط میں اقبال کو جس مسئلے سے خاص دلچسپی ہے وہ ماضی و حال کی نئی ترجمانی اور مستقبل کے لئے ایک واضح راستہ تلاش کرنے کی کوشش ہے۔اس میں اجتہاد

کی اہمیت مسلّم ہے۔شاعری ذہنوں میں انقلاب پیدا کرنے کے لئے ہے''[6]

اقبال کی بیشتر شاعری میں اصلاح وتجدد کے نظریئے ہی کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔آپ خود ہی اس بارے میں کہتے ہیں:

''شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کبھی میرا مطمحِ نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لئے وقت نہیں مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس''[7]

پیام مشرق کے دیباچہ میں آپ لکھتے ہیں:

''اس وقت دنیا میں اور ممالکِ مشرق میں ایسی کوشش جس کا مقصد افراد واقوام کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قومی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید لائق احترام ہے''

اقبال نے ''ملّت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے عنوان سے ۱۹۱۰ء میں اسٹریچی ہال علی گڑھ یونیورسٹی میں بھی ایک مقالہ پڑھا تھا اور اس میں بھی آپ نے دورِ جدید کے تقاضوں کے مطابق اسلامی تعلیمات پر زور دیتے ہوئے کہا ہے:

''ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قیام ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں اس لئے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔اخلاق اور مذہب کے اصول وفروع کی تلقین کے لئے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخ اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائقِ عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب اور تخیل میں پوری طرح دسترس رکھنی

چاہیئے۔ الندوہ، علی گڑھ کالج، مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں۔ اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوّتوں کی شیرازہ بندی کے لئے ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلوم ہونا چاہیئے جہاں افرادِ قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشو ونما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ بھی تیار کیا جا سکے جس میں زمانۂ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا ضروری ہے۔"[۸]

اس طرح علامہ اقبال کا مدعا و مقصد یہی تھا کہ دورِ جدید کے تقاضوں کے تحت اسلامی یونیورسٹی بھی جدید علوم رائج کر کے مسلمانوں کو ہر قسم کی جدید تعلیمات سے روشناس کر کے انہیں دورِ جدید کے مقتضیات کا اہل بنائے۔

اس سلسلے میں آپ نے متعدد خطوط مولانا سید سلیمان ندوی کے نام لکھے ہیں۔ ایک خط میں وہ انہیں لکھتے ہیں کہ "زمانہ حال کے جورس پروڈنس (jurisprudence) کی روشنی میں اسلامی معاملات (یعنی مسائل متعلقہ معاملات) کا مطالعہ کیا جائے مگر غلامانہ انداز میں نہیں بلکہ ناقدانہ انداز میں۔ یونان کا فلسفہ ایک زمانے میں انسانی علوم کی انتہا تصور کیا گیا مگر جب مسلمانوں میں تنقید کا مادہ پیدا ہوا تو انہوں نے اسی فلسفے کے ہتھیاروں سے اس کا مقابلہ کیا۔ اس عصر میں ہمیں بھی ایسا ہی کرنا چاہیئے۔[۹]

دراصل علامہ اقبال اصلاحِ تمدن کے لئے فقہ اسلامی کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ اسی لئے انہوں نے خود بھی فقہ اسلامی کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کیا تھا لیکن صحت کی ناسازی کی وجہ سے ان کا یہ نیک ارادہ پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکا۔ عبدالسلام ندوی اس بارے میں لکھتے ہیں:

"بالآخر موجودہ زمانے کی اجتماعی تحریکات کو دیکھ کر ان کے (یعنی علامہ اقبال کے) دل میں یہ خیال روز بروز مستحکم ہوتا گیا کہ اس وقت اسلام کے نظام عمرانی

کی تشریح و توضیح کی ضرورت ہے۔ اس لئے وہ چاہتے تھے کہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی طرح تشکیل جدید فقہ اسلامی پر یہ دیکھ کر کہ قرآن مجید نے ان مسائل کی رہنمائی کس انداز میں کی ہے، قلم اٹھائیں۔ اس غرض سے انہوں نے یورپ اور مصر کی بعض مطبوعات بھی فراہم کرنا شروع کر دیں تھیں لیکن افسوس یہ ہے کہ ان کی تصنیف کا کام ااستھائے مسائل، ترتیب مقدمات اور تقسیم مباحث سے آگے نہ بڑھ سکا۔ محمد اقبال سلمانی نے ان کے کتب خانے کی نسبت لکھا ہے کہ اس میں قاہرہ کی عربی یونیورسٹی الازہر کی بہت سی عربی کتابیں بھی تھیں جن کی مدد سے وہ اسلامی اصولِ فقہ کی تجدید کے عنوان سے ایک مہتم بالشان تصنیف کا آغاز کر چکے تھے مگر افسوس کہ فرشتۂ اجل نے ان کو اس کام کی تکمیل سے پہلے ہی رختِ سفر باندھنے پر مجبور کر دیا''[10]

فقہ اسلامی کی تدوین جدید کے متعلق آپ نے سید سلیمان کے نام ایک مکتوب میں لکھا ہے

''اس وقت سخت ضرورت ہے اس بات کی کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔ اگر شبلی زندہ ہوتے تو میں ان سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا۔ اب آپ سے درخواست ہے کہ اس کام کو مستقل طور پر اپنے ہاتھ میں لیجئے تا کہ اقوام اسلامیہ کو فقہ اسلامی کی اصل حقیقت معلوم ہو۔''[11]

علامہ اقبالؒ کے نزدیک اسلام ہی نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا ہے کہ دین نہ قومی ہے، نہ نسلی، نہ انفرادی اور نہ ہی پرائیویٹ بلکہ خالصتہً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد اور منظم کرنا ہے۔ ایسا دستور العمل قوم اور نسل پر مبنی نہیں ہو سکتا نہ اس کو پرائیویٹ کہہ سکتے ہیں بلکہ اس کو صرف معتقدات پر ہی مبنی کہا جا سکتا ہے۔ صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے عالم انسانی کی جذباتی زندگی اور اس کے

افکار میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے۔ اس صحیح راستے سے منہ موڑ کر جو راہ بھی اختیار کی جائے گی وہ انسانی شرف کے خلاف ہوگی۔ علامہ اقبال نے جب یہی غلط راستہ یورپ کی تاریخ میں دیکھا تو انہیں بڑی تشویش ہوئی اور انہوں نے فوراً مسلمان ملّت کو ان عوامل کی طرف اپنی توجہ مبذول کرانا چاہی۔ دراصل انہیں اس وقت یہی فکر لاحق ہوئی کہ کہیں مسلمان جدید مغربی افکار سے مرعوب ہو کر اسی راستے پر نہ جا پڑیں جس کے غلط نتائج سے آج مغرب پریشان و سرگرداں ہے۔ آپ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء کو سید سلیمان ندوی کو اس ضمن میں تحریر کرتے ہیں۔ ''مسلمانوں پر اس وقت (دماغی اعتبار سے) وہی زمانہ آ رہا ہے جس کی ابتداء یورپ کی تاریخ میں لوتھر (luther) کے عہد سے ہوئی۔ مگر چونکہ اسلامی تحریک کی کوئی خاص شخصیت رہنما نہیں ہے اس واسطے اس تحریک کا مستقبل خطرات سے خالی نہیں اور نہ عامۃ المسلمین کو یہ معلوم ہے کہ اصلاح لوتھر نے مسیحیت کے لئے کیا نتائج پیدا کئے۔''[۱۲]

فلسفہ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت

اقبالؒ اجتہاد کی اہمیت سے پوری طرح باخبر تھے اور اس کے تقاضوں کو بھی سمجھتے تھے۔ انہیں پورا اعتماد اور یقین تھا کہ اس دور میں اجتہاد ہی امت مسلمہ میں وہ حرکت وحرارت پیدا کرسکتا ہے جو اسے دنیا کی قوموں میں ممتاز کرسکتا ہے۔ بیسویں صدی کی پہلی دو دہائیوں میں اسلامی دنیا میں انقلابی تبدیلیاں رونما ہو رہی تھیں۔ احیاء اجتہاد اور اصلاح کی تحریکوں کا آغاز ہو چکا تھا۔ مسلمان صدیوں کی نیند سے بیدار ہو رہے تھے۔ سب سے پہلے ترکی بیدار ہو گیا تھا۔ یورپ کے مرد بیمار نے کڑوی گولیاں نگل کر انقلابی قدم اٹھائے تھے۔ اقبال اسے بے حد مسرور ہو رہے تھے۔ وہ ترکی کے ان اقدامات میں اجتہاد کی کونپلیں پھوٹتی دیکھ رہے تھے۔ عثمانیوں پر کوہِ غم ضرور ٹوٹا تھا لیکن خون صد ہزار انجم سے ہی سحر پیدا ہوتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اجتہاد زندگی کی علامت ہے اور جمود میں موت مضمر ہے۔

اُس دور میں عالم اسلام میں بے سروسامانی کے باوصف علامہ اقبال کا وجدان انہیں بتا رہا تھا کہ اب غلامی کی شب تار چھٹنے والی ہے اور غلامی کی زنجیر اب کٹنے والی ہے اسی لئے آپ ۱۹۰۷ء میں ہی یقین محکم سے کہتے ہیں۔

نکل کر صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا
سفینۂ برگ گل بنالے گا قافلہ مور ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہوگا [۱۳]

اس کے بعد ۱۹۱۲ء میں آپ نے ایک نظم بعنوان مسلم تحریر کی جس میں اسی پُر امید آہنگ کو

دہراتے ہوئے کہا

قسمتِ عالمؒ کا مسلم کوکبِ تابندہ ہے
جس کی تابانی سے افسونِ سحر شرمندہ ہے
آشکارا ہیں مری آنکھوں پر اسرارِ حیات
کہہ نہیں سکتے مجھے نومید پیکارِ حیات
کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسہ اپنی ملّتؒ کے مقدر پر مجھے
یادِ عہد رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے[۱۴]

۱۹۲۳ء میں آپ نے کھل کر اعلان کیا۔

دلیل صبحِ روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب ابھرا ، گیا دورِ گراں خوابی
عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی[۱۵]

نظم ''طلوع اسلام'' کے آخری بند میں آپ کا ایک شعر ہے

بہ مشتاقاں حدیثِ خواجۂ بدروحنین آور!
تصرفہائے پنہانش بچشمم آشکار آمد!

یہاں علامہ اقبالؒ نے ایک بہت بڑے راز سے پردہ اٹھاتے ہوئے بتادیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا روحانی تصرف شروع ہو چکا ہے۔ علامہ کی دور رس نگاہیں اس تصرّف کو بالکل عیاں دیکھ رہی تھیں۔ گویا تین چیزیں ساتھ ساتھ چل رہی تھیں۔ ایک غلامی کے دور میں فقہی

statusquo صورت حال کی علیٰ حالہٖ حفاظت اور اس میں کسی خاص اجتہاد سے اجتناب اور دوسری چیز عنقریب حاصل ہونے والی آزادی کی امید، تیسری چیز یہ کہ جب آزادی میسر ہو تو مسلمان معاشروں کا فرض ہوگا کہ اس وقت حسب تقاضائے عصر اپنے سرمایۂ فقہ کا از سرِ نو جائزہ لیں اور جرأت کے ساتھ پیش آمدہ امورِ معاشی و دینی و سیاسی کا حل تلاش کریں۔ اتفاق سے اسی زمانے میں امریکہ کی مسلم ایسوسی ایشن کے صدر چوہدری رحمت علی خان نے علامہ اقبال کے لئے امریکہ سے نکولاس پی اغنیدس Nicolos P. Aghanids کی کتاب بھیجی۔ اس کتاب کا نام تھا۔ Mohammadan Theories of Finance[16]

علامہ اقبال کے لئے یہ کتاب امریکہ سے راؤ علی محمد خان کے ذریعہ بھیجی گئی تھی اس بارے میں ڈاکٹر عبداللہ چغتائی لکھتے ہیں ''جب علامہ نے لاہور میں اپنی نظم ''طلوع اسلام'' ۱۹۲۳ء میں انجمنِ حمایتِ اسلام کے جلسے میں پڑھی تھی تو آپ کی خدمت میں یہ کتاب میں نے راؤ علی محمد خان کی موجودگی میں پیش کی تھی۔ آپ نے کتاب کو دیکھتے ہی خوشی کا اظہار فرمایا اور فوراً عینک لگا کر اس کا مطالعہ شروع کر دیا۔ یہ صبح تقریباً ۸۔۹ بجے کا واقعہ تھا۔ پھر بعد دوپہر ۳۔۴ بجے کے قریب ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ''ماسٹر! وہ کتاب جو تم دے گئے تھے، بہت دلچسپ ہے۔ اس میں ایک مقام ایسا ہے جس کی تحقیق لازمی ہے''[17]

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے بقول وہ مقام تھا، اس کتاب کا یہ جملہ:

"As regards the Ijma, Some Hanafites and the Mu'tazilites held that the Ijma can repeal the Quran and the Sunnah"[18]

دراصل اسی کتاب کی متذکرہ بالا عبارت علامہ کے لئے علمی جستجو کا باعث بن گئی اور پھر جو شخص بھی علامہ سے ملنے کے لئے آتا۔ اس موضوع پر خوب گفتگو اور بحث ہوتی۔ علامہ اقبال نے اس بارے میں بعض علماء سے بھی تبادلۂ خیال کیا مثلاً مولوی محمد طلحہ، مولوی اصغر علی رُوحی اور مولوی غلام مرشد۔ بعض کتب بھی دیکھیں مثلاً امام شاطبی کی کتاب ''الموافقات''۔ اس کے

علاوہ سید سلیمان ندویؒ سے باضابطہ طور پر اس معاملے میں خط و کتاب شروع کی۔ سید سلیمان ندوی کو آپ علوم اسلامی کی جوئے شیر کا فرہاد سمجھتے تھے اور انہیں استاذ الکل کا لقب دیا تھا۔ لہٰذا ان سے خاص طور پر اس معاملے میں اپنی رائے پوچھتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

''آپ نے ارشاد فرمایا ہے کہ اجماع سے نص کی تخصیص جائز رکھی گئی ہے۔ ایسی تخصیص یا تعمیم کی مثال اگر کوئی ہے تو اس سے آگاہ فرمائیے۔ اس کے علاوہ یہ بھی معلوم کرنا ضروری ہے کہ ایسی تخصیص یا تعمیم صرف اجماع صحابہ ہی کر سکتا ہے یا علمائے مجتہدینِ امت بھی کر سکتے ہیں۔ کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نصِ قرآنی کے خلاف نافذ کیا ہو اور وہ کون سا حکم ہے'' (۱۲۷گست ۱۹۲۴ء)

اغنادیس نے یہ لکھا تھا کہ اسلام کا اصولِ اجتہاد میکانکی ہے جو قیاس کے لگے بندھے طریقے سے تخریجی منطق کی بنیاد پر کام کرتا ہے۔ اس لئے بتدریج جمود کی طرف لے جاتا ہے۔[19]

مگر جب اغنادیس کی یہ کتاب علامہ اقبال تک پہنچی تو انہوں نے اس نظریئے کی تردید کرتے ہوئے واضح کیا کہ اسلام میکانکیت کا نہیں دینامیت (dynamism) کا مذہب ہے۔ اجتہاد میکانکی نہیں بلکہ دینامی اصول ہے جیسے زندگی جامد اور ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے اسی طرح اجتہاد بھی ہر زمانے میں جاری و ساری رہیگا۔

علامہ اقبال نے دسمبر ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال لاہور میں شیخ عبدالقادر کی صدارت میں باضابطہ اجتہاد کے موضوع پر ایک مقالہ پڑھا۔ اس جلسے میں بہت سے علما و اکابر جمع تھے۔ مولانا ظفر علی خان بھی تھے جنہوں نے مشورہ دیا کہ یہ مقالہ اُردو میں منتقل ہونا چاہیئے۔ علامہ نے جواباً کہا کہ وہ خوشی سے اس کا ترجمہ کروانا چاہیں گے۔ بشرطیکہ خود مولانا ظفر علی خان یہ زحمت اٹھائیں کیونکہ وہی اس کا بہتر ترجمہ کر سکتے ہیں۔

اس مضمون کا اخبارات و رسائل میں اس قدر چرچا ہوا کہ مسلم ایسوسی ایشن مدراس کی

جانب سے اقبالؒ کوفکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کے سلسلے میں خطبات پڑھنے کی دعوت دے دی گئی۔ احباب نے اقبالؒ کو یہی مشورہ دیا کہ وہ اس اہم علمی دعوت کوضرور قبول کریں۔[۲۰] اقبالؒ نے یہ علمی دعوت قبول کر کے خطبات رقم کرنے کی خاطر وسیع مطالعہ اور تبادلۂ خیال کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس طرح آپ تقریباً پانچ سال سے زیادہ عرصہ تک یہ خطبات تیار کر سکے۔ اگرچہ انہیں مدراس میں خاص طور پر اجتہاد کے موضوع پر لیکچر دینے کی دعوت دی گئی تھی تاہم انہوں نے وہاں جو تین لیکچر دیئے ان میں اجتہاد کا لیکچر شامل نہیں تھا۔

۱۹۲۴ء میں آپ نے اسلامیہ کالج لاہور میں ''اجتہاد'' کے موضوع پر جو مقالہ پڑھا تھا۔ اس پر انہیں بعض سنجیدہ علمی حلقوں کی طرف سے پذیرائی حاصل ہوگئی تھی البتہ بعض قدامت پسند علماء کی جانب سے آپ کو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ غالبًا اسی لئے آپ نے مدراس میں دوبارہ اس موضوع پر مقالہ پیش کرنا مناسب نہ سمجھا ہوگا۔ ہمارے اس خیال کی تقویت جاوید اقبال کے حوالے سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ کہتے ہیں:

> ''اقبال کے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصورِ حیات جامد نہیں بلکہ متحرک ہے۔ لہٰذا وہ ابتداء ہی سے اجتہاد کے مسئلے میں گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے ایک انگریزی مقالہ بعنوان ''اسلام میں اجتہاد'' حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو پڑھا مگر بعض قدامت پسند علماء اس میں پیش کردہ خیالات پر معترض ہوئے اور اقبال کو کافر گرداننے لگے۔ اقبال کے لئے غالبًا یہ پہلا ایسا تجربہ تھا کیونکہ انہی ایام میں مولوی ابومحمد دیدار علی نے اُن کے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کیا تھا۔ اقبال نے اس کا برا منایا اور اپنے ردِّعمل کا اظہار کرتے ہوئے مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کو تحریر کیا: ''آپ نے ٹھیک فرمایا ہے، پیشہ ور مولوی کا اثر سرسید احمد خان کی تحریک سے بہت کم ہوگیا تھا۔ مگر خلافت

کمیٹی نے اپنے پولٹیکل فتوؤں کی خاطر ان کا اقتدار ہندی مسلمانوں میں پھر قائم کردیا۔ یہ ایک بڑی غلطی تھی جس کا احساس ابھی تک غالباً کسی کو نہیں ہوا، مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔ کچھ مدّت ہوئی میں نے اجتہاد پر انگریزی میں ایک مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا۔ انشاءاللہ شائع بھی ہوگا مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا''[۲۱]

جب علامہ اقبال خطبات کی تیاری کرر ہے تھے تو ان کے فکرستانِ ذہن میں نئے نئے سوالات کے غنچے کھل رہے تھے۔ اگر صرف وہی سوالات سامنے رکھے جائیں جو انہوں نے وقتاً فوقتاً اپنے زمانے کے جیّد عالم دین مولانا سید سلیمان ندویؒ کو تحریر کئے تھے تو محسوس ہوتا ہے کہ اُن کے پیش نظر فقط ''مقالہ'' ہی نہ تھا بلکہ اندازہ یہی ہوتا ہے کہ اُن کے ذہن میں قرآنی ہدایات اور ارشادات کے حوالے اور نسبت سے کوئی بڑا تحریری منصوبہ تھا اور وہ لازماً قرآنی فقہ کے اصول و مبادیات اور قواعد وضوابط رہے ہوں گے جن کی تشریح دورِ معاصر کے احوال کے حسبِ تقاضا مرتب کرنا مطلوب ہوں گے (جیسا کہ بعدازاں انہوں نے کئی خطوط میں اس ارادے کا کھل کر اظہار بھی کیا) دراصل علامہ اقبال کبھی بھی اس زعم باطل میں مبتلا نہ ہوئے تھے کہ وہ متد اول معنوں میں یکے از علماءِ دین تھے اور وہ اس امر کو چھپاتے بھی نہ تھے اسی لئے وہ ایک مخلص اور دیانتدار طالب علم اور ایک بیدار اور طبّاع ذہن کی طرح بے تکلف سوال کرتے تھے اور جواب چاہتے تھے۔

آپ نے جو سوالات سید سلیمان ندویؒ کو کئے تھے وہ ''کلامی'' بھی ہیں اور فقہی بھی بلکہ حاوی حصہ فقہی سوالات کا ہے۔ ان میں سے کچھ اہم سوالات یوں ہیں:

ا۔ ''قرآن کتاب کامل ہے اور وہ خود اپنے کمال کا مدعی ہے۔ اس کا کمال عملی طور پر ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ معاملات کے اصول، جو دیگر اقوام میں اس وقت مرّوج

ہیں، پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی جائے۔ اس کے کیا ذرائع اختیار کیئے جائیں۔''
۲۔''کیا اجماع امت نص قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے؟ مثلاً مدّتِ شیر خوارگی جو نصِ صریح کی رُو سے دو سال ہے، کم یا زیادہ ہو سکتی ہے یا حصص شرعی میراث میں کمی بیشی کر سکتا ہے؟ بعض حنفاء اور معتزلیوں کے نزدیک اجماعِ امت یہ اختیار رکھتا ہے۔ کیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟ آپ نے ارشاد کیا ہے کہ فقہاء نے اجماع سے نص کی تخصیص جائز سمجھی ہے۔ ایسی تخصیص یا تعمیم کی کوئی مثال؟ کیا ایسی تخصیص یا تعمیم صرف اجماعِ صحابہؓ ہی کر سکتے ہیں یا علماء و مجتہدین امت بھی کر سکتے ہیں؟ مسلمانوں کی تاریخ میں صحابہؓ کے بعد کوئی ایسی مثال ہو تو آگاہ کیجئے۔ تخصیص یا تعمیم حکم سے کیا مراد ہے؟ اگر صحابہؓ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہو تو اس سے یہ مراد لی جائے گی کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا۔ کیا کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہؓ نے نصِ قرآنی کے خلاف نافذ کیا ہو؟

حضور سرور کائناتؐ نے کسی دریافت کردہ مسئلہ کا جو جواب وحی کی بناء پر دیا، وہ تمام امت پر حجت ہے اور وہ وحی بھی قرآنِ مجید میں داخل ہوگئی۔ لیکن جو جواب محض استدلال پر دیا گیا جس میں وحی کو داخل نہیں کیا، کیا وہ بھی تمام امت پر حجت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضورؐ کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں؟

نبی کریم صلی اللہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں: نبوّت اور امامت۔ نبوت میں احکامِ قرآنی اور آیاتِ قرآنی سے حضور ﷺ کے استنباط داخل ہیں۔ اجتہاد کی بنا محض عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے، کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے؟ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کی کیا دلیل ہے؟

آیۂ توریت میں حصص بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدۂ توریت میں جو اصول مضمر ہے۔ صرف وہی ناقابلِ تبدیل ہے اور حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟ آیۂ

وصیت کی وضاحت کیجئے۔؟ کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ملتوی کردے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کردے؟ اس اختیار کی بنا کون سی آیت قرآنی ہے؟ امام ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہو سکتی ہے؟ ہر اسلامی ملک کے لئے اپنا امام ہو یا تمام اسلامی دنیا کے لئے ایک امام ہونا چاہیئے؟ موخر الذکر صورت موجودہ فرق اسلامیہ کی موجودگی میں کیسے بروئے کار آسکتی ہے؟

حضرت عمرؓ نے طلاق کے متعلق جو طریقہ اختیار کیا، اگر اس کا اختیار انہیں شرعاً حاصل تھا تو اس اختیار کی اساس کیا تھی؟ زمانہ حال کی زبان میں آیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی ہے؟ فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بناء کوئی آیت قرآنی ہے یا حدیث؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو جائے تو قیاس اس بچہ کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جا سکتا۔ اس مسئلے کی اساس کیا ہے؟ کیا یہ اصول محض ایک قاعدۂ شہادت ہے یا جزو قانون ہے؟

الکلام (یعنی علم کلام جدید) میں مولانا شبلی نے حجتہ اللہ البالغہ کے صفحہ ۱۲۳ کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ انہوں نے اپنے الفاظ میں دیا ہے، اس کے آخری حصہ کا ترجمہ یہ ہے: اس بناء پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعائر تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔ اس فقرے میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت کون کون مراسم یا دستور آتے ہیں؟

کیا حجتہ اللہ البالغہ میں کسی جگہ شعائر کی تشریح شاہ ولی اللہؒ کی ہے؟ آپ نے لکھا ہے

کہ اسلامی ریاست کے امیر کو اختیار ہے کہ جب اسے معلوم ہو کہ بعض شرعی اجازتوں میں فساد کا امکان ہے تو اجازتوں کو عارضی طور پر منسوخ کردے، بلکہ بعض فرائض کو بھی وہ یونہی منسوخ کرسکتا ہے۔ اس کا حوالہ کہاں ملے گا؟

کیا یہ صحیح ہے کہ متعہ (نکاح موقت) حضرت عمرؓ سے پہلے مسلمانوں میں مروج تھا اور حضرت عمرؓ نے اسے منسوخ کردیا؟ کیا زمانۂ حال کا کوئی امیر بھی کسی امر کی نسبت ایسا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے؟ ان معاملات کی ایک فہرست دیجئے جن کے متعلق رائے قائم کرنا امام کے سپرد ہے۔ جرائم میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیز قرآن شریف میں مقرر ہے، ان کے متعلق امام کیونکر کوئی رائے دے سکتا ہے؟ تو اتر عمل کی ایک مثال آپ کے سامنے نماز ہے۔ مالکیوں، حنفیوں اور شیعوں میں جو اختلاف صورتِ نماز میں ہے۔ وہ کیونکر ہوا؟

احکام منصوصہ میں توسیعِ اختیاراتِ امام کے اصول کیا ہیں؟ اگر امام توسیع کرسکتا ہے تو ان کے عمل کو محدود بھی کرسکتا ہے، اس کی کوئی تاریخی مثال ہو تو واضح کیجئے؟ زمین کا مالک قرآن کے نزدیک کون ہے؟ ۲۲ اسلامی فقہاء کا مذہب اس بارے میں کیا ہے؟ ۔ قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتویٰ ہے، وہ فتویٰ کیا ہے؟

اگر کوئی اسلامی ملک (روس کی طرح) زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرعِ اسلامی کے موافق ہوگی یا مخالف؟ کیا یہ بات بھی رائے امام کے سپرد ہوگی؟

لفظ ''نار'' کا روٹ عربی زبان میں کیا ہے؟

لفظ نجات کا روٹ کیا ہے اور روٹ سے کیا معنی ہیں؟ ۲۳

علامہ اقبال کے مذکورہ بالا استفسارات کے جوابات مولانا سید سلیمان ندوی برابر دیتے رہے۔ مگر افسوس ہے کہ مولانا کے جوابات محفوظ نہیں ہیں۔ محفوظ ہوتے تو یقیناً بہت سے مفید مذہبی، فقہی، تاریخی اور علمی معلومات حاصل ہو جاتے۔ سید سلیمان ندوی اور اقبال ۱۹۲۷ء میں ایک

دوسرے سے ملے لیکن مراسلت بہت پہلے سے تھی۔

دراصل مولانا سید سلیمان کے خطوط جوانہون نے علامہ اقبال کو لکھے تھے اور جنہیں اقبال محفوظ رکھتے تھے، آجتک دستیاب نہیں ہو سکے۔ حالانکہ علامہ اقبالؒ نے ان خطوط کو حفاظت سے رکھنے کے بارے میں خود اپریل ۱۹۲۱ء کو انہیں لکھا ہے۔

"آپ کے بعض خطوط میرے پاس محفوظ ہیں اور یہ آخری خط بھی جو نہایت معنی خیز ہے اور جس کے مضمون سے مجھے بحیثیت مجموعی پورا اتفاق ہے، محفوظ رہے گا۔"[۲۴]

طاہر تونسوی لکھتے ہیں کہ انہوں نے ان خطوط کی تلاش کی تھی، چنانچہ اس سلسلے میں انہوں نے پروفیسر مرزا محمد منوّر کی معرفت ڈاکٹر جاوید اقبال سے بھی رابطہ قائم کیا تھا لیکن ڈاکٹر جاوید اقبال نے ان خطوط کی موجودگی سے قطعی لاعلمی ظاہر کی۔[۲۵] سید صباح الدّین عبدالرحمٰن اس بارے میں گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"عرصہ سے اس کی تلاش ہے کہ حضرت سید صاحب نے علامہ محمد اقبال کو جو خطوط لکھے، وہ کہیں مل جائیں لیکن ابھی تک کامیابی نہ ہوسکی، ان خطوط کی نقلیں دارالمصنّفین میں بھی نہیں ہیں۔ لاہور آکر معلوم ہوا کہ علامہ اقبال کے علمی ذخائر میں بھی یہ خطوط نہیں ہیں۔ وہ اگر مل جاتے تو علمی خزانے کی ایک دولت شمار ہوتے"[۲۶]

اگر سید سلیمان ندویؒ کے یہ خطوط کہیں مل جاتے تو یقیناً سید سلیمان ندویؒ اور علامہ اقبالؒ کے تعلقات وتخّیلات پر مزید روشنی پڑتی اور زیادہ اہم بات یہ ہوتی کہ علامہ اقبالؒ نے وقتاً فوقتاً خطوط کے ذریعے جو فقہی و علمی سوالات اُن سے پوچھے ہیں یا جن فقہی مسائل کی توضیح وتشریح چاہی ہے تو سید سلیمان ندویؒ کے جوابات کی روشنی میں یہ معلوم ہوسکتا کہ علامہ اقبالؒ

نے کس حد تک ان سے استفادہ اور استنباط کیا ہے۔

بہر حال علامہ اقبالؒ کے متذکرہ بالا خطوط سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے موضوع پر خطبات تیار کرتے وقت ان کے سامنے کس قسم کے مسائل تھے۔ خطبات اقبال کی اہمیت کا اندازہ ''جاوید نامہ'' کے ان اشعار سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔

من بہ طبع عصر خود گفتم دو حرف
کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف
حرفِ پیچا پیچ دو حرف نیش دار
تا کنم عقل و دِل مرداں شکار
حرفِ تہ دارے بر اندازِ فرنگ
نالۂ مستانۂ از تار چنگ
اصل ایں از ذکر واصل آن ز فکر
اے تو بادا وارثِ ایں فکر و ذکر
آب جویم از دو بحر اصلِ من است
فصلِ من است وہم وصلِ من است
تا مزاجِ عصر من دیگر فتاد
طبعِ من ہنگامۂ دیگر نہاد

(خطاب بہ نژادِ نو)

یہ حقیقت بھی مدنظر رہے کہ خطبات اقبال اس مروج معنی میں انقلاب آفریں نہیں ہیں جس کے نتیجے میں کوئی نظام رد یا منسوخ کر دیا جاتا ہے بلکہ انہوں نے ان خطبات کے مجموعہ کا نام "The Reconstruction of Religious Thought In Islam" رکھا ہے۔ رِکانسٹرکشن کا مفہوم اصلاح

یا تجدید ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے بارے میں آپ کے دو خطبات نہایت اہمیت کے حامل ہیں جن میں اسلامی معاشرے کے حوالے سے قانونِ تغیر وحرکت پر نہایت بلیغ بحث کی گئی ہے۔ Reconstruction کے پانچویں خطبے The Spirit of Muslim Culture یعنی ''اسلامی ثقافت کی روح'' کا لب لباب یہ ہے کہ زمانہ ایک ارتقائی اور خلاّ قی قوّت ہے، زندگی زمان و مکان سے عبارت اور مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ سعی تخلیق وارتقاء حرکت کے بغیر ناممکن ہے۔ اس لئے زندگی حرکت وانقلاب سے عبارت ہے چونکہ موجودات کی ارتقایافتہ صورت انسان ہے لہٰذا اس کے ممکناتِ ارتقاء بھی لامحدود ہیں۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحان اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکان اور بھی ہیں

علامہ کے عقیدے کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے دنیا میں کفر وشرک کو مٹا کر انسانوں کو انسانوں کی غلامی سے نجات دلاتے ہوئے ایک اللہ کے بغیر تمام معبودوں سے آزاد کرایا اور توحید، وحدت اور حریت فکر وعمل کا درس دیا۔ اب کوئی بھی ہستی مافوق الفطرت دعویٰ کی بناء پر انسان کو اپنی اطاعت کے لئے مجبور نہیں کر سکتی ہے۔ قرآن اور سنت رسول ﷺ کی لازوال اور ابدی ہدایت کے بعد انسان کو اب نہ کسی دوسری ہدایت کی ضرورت رہی اور نہ ہی اب سلسلۂ انبیاء کی حاجت ہے۔ بلکہ یہی ذمہ داری اب ملت اسلامیہ کے کاندھوں پر آپڑی ہے۔ اقبال ''اسرارِ خودی'' میں یہی پیغام دیتے ہیں۔

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد
بر رسول ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفل ایام را
او رسل را ختم و ما اقوام را

خاتم النبین کی جانشین کی حیثیت سے اب ملّت مسلمہ کا فرضِ منصبی نوع انسان کی قیادت و سیادت ہے اور یہ فرض اسے رہتی دنیا تک انجام دینا ہے۔ خطبات میں اسی حقیقت کی بہترین اور مدلّل انداز میں پردہ کشائی کرتے ہوئے علامہ یوں گویا ہوتے ہیں:

"Looking at the matter from this point of view, then the Prophet of Islam seems to stand between the ancient and the modern world. In so far as the source of his revelation is concerned, he belongs to the ancient world, in so far as the spirit of his revelation is concerned, he belongs to the modern world... The birth of Islam is the Birth of Inductive intellect. In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition. This involves the keen perfection that life cannot forever be put in leading strings, that in order to achieve full self consciousness, man must finally bethrown back on his own resources"[27]

علامہ اقبال کے مطابق اسلام کی نمود عقل استقرائی کا ظہور ہے۔ شریعت محمدی ﷺ کی صورت میں رسالت محمدی ﷺ کی تکمیل ہوگئی۔ ختم رسالت مآب ﷺ سے اب یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اب زندگی تمام بندھنوں سے آزاد ہوگئی ہے۔ لہٰذا اب اپنی خودی کا مکمل شعور حاصل کرنے کے لئے انسان کو اپنے ذہنی وسائل پر اعتماد کرنے کا موقع میسّر آیا ہے۔ ختم نبوت کی علمی اہمیت کو اجاگر کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں کہ اس سے صوفیانہ تجربے کے مطالعے کے لئے ایک آزادانہ تنقیدی نظر پیدا ہوئی ہے۔ اب یہ واضح ہوگیا کہ انسانی تاریخ میں اب کسی شخص کو مافوق الفطری اختیار حاصل نہیں ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر انسان کے باطن میں علم کے نئے نئے سوتوں کا سراغ لگانے کی راہ ہموار ہوگئی ہے۔ قدیم تہذیبوں کے برخلاف

اسلام نے مظاہر فطرت کی الوہیت کا بطلان کر کے خارج میں مشاہدہ کائنات کا تحقیقی وتنقیدی راستہ دکھایا۔ اس لحاظ سے اب صوفیانہ تجربہ خواہ کتنا ہی غیر معمولی ہو، دیگر انسانی تجربات کی طرح اس کی بھی علمی جانچ پرکھ کی جائے گی اسی لئے آپ خطبات میں کہتے ہیں:

"The world life intitutively sees its own needs and at critical moments defines its own direction. This is what, in the language of religion, we call prophetic revelation".

''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کے پہلے خطبے ''علم اور مذہبی مشاہدات'' میں اس حقیقت کی پردہ کشائی کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے سب سے پہلے نفسی مظاہر کو تحقیق وتنقید کی نگاہوں سے دیکھا''۲۸

'Reconstruction' کے چھٹے خطبے کا نام علامہ اقبالؒ نے The Principle of Movement in the structure of Islam" رکھا ہے۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' میں نذیر نیازی نے اس کا ترجمہ ''الاجتہاد فی الاسلام'' کیا ہے، یعنی اسلام میں اصول حرکت۔

اسلام میں اجتہاد کی اہمیت کو اُجاگر کرتے ہوئے اور اس کے ملحق تمدنی وسیاسی مسائل پر بحث کے ذیل میں اقبال نے اس خطبے میں یہ بات ثابت کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے کہ اسلام کو حیاتی اور توحیدی طور پر عیسائیت پر برتری حاصل ہے۔

علامہ اقبال نے اس خطبے میں عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق اسلامی قوانین کی تشریح وتوضیح کی ہے۔ وہ اسلام کے نظریۂ اجتہاد کو تاریخی اور جدید تقاضوں کے مطابق دیکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام کائنات کے بارے میں حرکی نظریہ پیش کرتا ہے۔ اقبال اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"As a cultural movement Islam rejects the old static view of the universe and reaches a dynamic view"29

آپ ''ساقی نامہ'' میں کائنات کے حرکی تصور کے گن گاتے ہوتے کہتے ہیں۔

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

سائنس کا غائر مطالعہ بھی اسی حقیقت کی پردہ کشائی کرتا ہے کہ کائنات حرکی ہے۔ چنانچہ اقبال کا ملاّ پر طنز و طعن کا بنیادی سبب یہی ہے کہ وہ ان کی نظر میں اسلام کا غیر حقیقی نمائندہ (Pseudo Representative) ہے کیونکہ ملاّ فکر و تدبر سے کام نہیں لیتا ہے اور اسلام کی حرکیت کو نظر انداز کرتا ہے۔

اتحاد کی بنیاد:

اقبال کے نزدیک اسلام میں انسانی اتحاد کی بنیاد مادّی، نسلی اور جغرافیائی حدود کے بجائے روحانی ہے۔ اسلامی تہذیب عقیدہ توحید پر استوار ہے اور عقیدۂ توحید تو پوری انسانیت کو اللہ کی غلامی میں لاتا ہے۔ یہی روحانی بنیاد بھی فراہم کرتا ہے۔ اس لئے علامہ کے مطابق عقیدۂ توحید پر عمل پیرا ہونا عین فطرت انسانی ہے۔ لہٰذا اللہ سے وفاداری گویا انسان کی اپنی ہی مثالی فطرت سے وفاداری ہے۔ اسلام نے حقائق کے اس نصب العین پر مبنی جو معاشرہ تشکیل دیا ہے اس کے کاروبار زندگی میں لازماً دوام و تغیر کے مطالبات کے درمیان ہم آہنگی پیدا ہوئی اور دونوں کے تقاضے پورے ہوئے۔ اس میں اجتماعی زندگی کی ترتیب کے لئے ابدی اصول ہیں، جو پیہم تغیر پذیر کائنات میں قدم جمانے کے مواقع فراہم کرتے ہیں۔ لیکن جب یہی اصول تغیر کے تمام امکانات کو خارج کردیں تو آیات الٰہی بھی جس کائنات کو متحرک قرار دیتی ہیں لازماً جمود سے ہمکنار ہو جاتی ہیں۔ اس سلسلے میں یورپ کے سیاسی و اجتماعی علوم کی ناکامی سے قطع نظر، پچھلے پانچ سو سال سے مسلم سوسائٹی بھی جمود کی شکار ہو کر رہ گئی ہے جب کہ اس جمود کو دور کرنے کے لئے اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول کارفرما ہے۔ اسلامی اصول فقہ

میں اسی کا نام اجتہاد ہے۔

اقبال اسی حقیقت کی پردہ کشائی کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"The ultimate spiritual basis of all life, as conceived by Islam, is eternal and reveals itself in variety and change. A society based on such a conception of Reality must reconcile, in its life, the categories of permance and change. It must possess eternal principles to regulate its collective life, for the eternal gives us a foothold in the world of perpetual change. But eternal principles when they are understood to exclude all possibilities of change which, according to the Quran, is one of the greatest 'signs' of God, tend to immobalise what is essentially mobile in its nature. The failure of Europe in political and social science illustrates the former principles, the immobility of Islam during the last 500 years illustrates the latter. What then is the principle of movement in the structure of Islam? This is known as Ijtihad"[30]

اقبالؒ کے نزدیک اجتہاد کے معنی:

اجتہاد کا لفظی معنی بیان کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ قانون اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مفہوم کسی قانونی سوال پر غور وفکر کر کے آزادئ رائے کے ساتھ فیصلہ کرنا ہے۔

The word literally means to exert. In the terminology of Islamic law it means to exert with a view to form an independent judgment on a legal question"

آیت قرآنی سے اجتہاد کا استدلال:۔

اقبال اس آیت قرآنی سے اجتہاد کا استدلال پیش کرتے ہیں:

"والذین جاھدوا فینا لنھد ینھم سبلنا (سورۃ ۲۹، آیت ۶۹)

یعنی جو لوگ ہماری راہ میں (ہماری خاطر) مشقت اٹھائیں گے ہم ضرور انہیں اپنی راہیں دکھائیں گے)

قرآن مجید میں اس آیت مذکورہ کا محل کچھ بھی ہو مگر بہر حال اجتہاد بھی ایک مشقت ہے بلکہ ہم

یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد اسلامی قانون کی توضیح وتشریح کی راہ میں جہاد ہے اس لئے مجتہد اللہ کی ہدایت ورہنمائی سے قطعاً محروم نہیں رہ سکتا۔ اس کے بعد اقبال یہیں اس مشہور مقالے کا بھی تذکرہ کرتے ہیں جو حضور ﷺ اور حضرت معاذ بن جبل کے مابین ہوا تھا۔ حضرت معاذؓ کے جواب کا نچوڑ یہی تھا کہ اگر کسی امر کا فیصلہ کرنے کے ضمن میں انہیں قرآن وسنت سے رہنمائی میسر نہ آئے تو پھر وہ خود اپنی رائے سے کسی فیصلے پر پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کے اس جواب کی تحسین فرمائی تھی۔[۳۱]

درحقیقت شرع کی روشنی میں استنباطِ احکام کی روح فقہ میں بھی کارفرما ہے اور اجتہاد مین بھی۔ حضرت معاذؓ کے پیش نظر کوئی فقہ نہ تھی جس میں وہ اجتہاد کرتے۔ لہٰذا ان کا عمل دونوں فقہ بھی تھا اور اجتہاد بھی۔

علامہ نے ''اجتہاد مطلق'' (Absolute Ijtihad) ہی کو اپنا موضوع بحث بنایا ہے۔ وہ اجتہاد کے دوسرے اقسام پر کوئی بحث نہیں کرتے ہیں۔ مثلاً اجتہاد فی المذہب (Ijtihad within a given school of law)، اجتہاد مخصوص (Particular Ijtihad) دراصل ان کے یہاں دور جدید میں اجتہاد مطلق (Absolute Ijtihad) ہی کی اہمیت مسلّمہ ہے۔ اقبال واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ علمائے اہل سنت والجماعت اصول اور نظریئے کے طور پر اس امر کے قائل ہیں کہ اجتہاد ہونا چاہیے۔ مگر عملاً انہوں نے ایسی شرائط عائد کردی ہیں جن کا پورا کرنا محال ہے۔ آپ اس ضمن میں کہتے ہیں:

> "The theoretical possibility of this degree of Ijtihad is admitted by the Sunnis, but in practice it has always been denied ever since the establishment of the schools, in as much as the idea of complete Ijtihad is hedged round by conditions which are well-nigh impossible of realisation in a singal individual.[32]

دراصل اجتہاد میکانکی (Mechanism) نہیں (Dynamic) اصول ہے۔ جیسے زندگی جامد اور ساکن نہیں بلکہ جاری وساری ہے۔ قانون زندگی سے پیچھے نہیں رہ سکتا۔

فکر اسلامی میں جمود کے اسباب:

اقبال یورپی مصنفین کی اس رائے کو غلط قرار دیتے ہیں کہ ترک فکر اسلامی میں جمود پرستی کی وجہ ہیں بلکہ ترکوں کا اثر شروع ہونے سے قبل ہی حرکت فقہ میں جمود رونما ہو چکا تھا۔ آپ اجتہاد کے فقدان کی وجوہات عباسی دور میں پیدا ہونے والے مختلف مسائل وعوامل کو قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"We are all familiar with the Rationalist movement which appeared in the church of Islam during the early days of the Abbasids, and the bitter controversies which it raised"33

اجتہاد کے ارتقا میں دوسری رکاوٹ علماء اور فقہاء کا قدامت پسندانہ رویہ تھا۔ یہ قدامت پسندی دراصل اس خوف اور اندیشے کی پیداوار تھی کہ فکری آزادی سے امت میں تفرقہ پیدا ہوگا۔ اسی لئے فکر کے تمام دروازے بند کر کے روایت کی حفاظت کرنا ضروری سمجھا گیا۔ اس اندازِ فکر سے تفرقہ بھی ختم نہ ہوسکا اور روایت کی حفاظت بھی نہ ہوسکی۔ بلکہ اُمّت مسلمہ بے شمار فرقوں میں منقسم ہوگئی اور ہر فرقہ اپنی روایت کو اصل اسلام قرار دیکر اس کی حفاظت میں جُٹ گیا۔ اسی سے تقلید کے رویے کو فروغ ملا۔ اقبال کے نزدیک تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں دو تحریکیں ایسی اٹھیں جن کی وجہ سے بنیادی مسائل پر اختلاف پیدا ہو گئے۔ معتزلہ کی تحریک کے زیر اثر قرآن کے مخلوق یا قدیم ہونے کی بحث چھڑی۔ تصوف کی تحریک سے ظاہر اور باطن کی بحث چھڑی جس سے قرآن وسنت کی تعبیر میں اختلافات پیدا ہوئے۔ اِن حالات میں اُس وقت علماء نے یہی بہتر سمجھا کہ فکری آزادی کی تمام تحریکوں کا راستہ روک دیا جائے۔ پھر ساتویں صدی ہجری میں بغداد کی تباہی کا واقعہ تو ایسا دل دوز واقعہ تھا کہ اب روایت کی حفاظت کے لئے شریعت کی پابندی اور تقلید میں ہی عافیت نظر آرہی تھی اس طرح اختلافات اور تفرقہ

کے خوف نے روایت اور قدامت پسندی کو راسخ کر دیا۔

علامہ اقبال بھی ان حالات میں تقلید ہی کو بہتر سمجھتے تھے آپ کے الفاظ میں ''جیسا کہ سیاسی زوال کے زمانے میں فطری بات ہے'' اسلام کے قدامت پسند مفکرین نے مزید انتشار اور ٹوٹ پھوٹ سے بچنے کے لئے اپنی تمام کوششیں صرف ایک نقطے پر مرکوز کر دیں کہ لوگوں کی سماجی زندگی کی یکسانیت کو قائم رکھنے کے لئے شریعت کے قوانین کو اسی شکل و شمائل میں محفوظ رکھا جائے جس طرح دور اول کے فقہا نے اسے مرتب کیا تھا اور اس میں کسی قسم کے اضافے کو سختی سے روکا جائے۔ آپ ان خیالات کا اظہار یوں کرتے ہیں:

> "This was indeed a great blow, and all the contemporary historians of the invasion of Tartors describe the havoc of Baghdad with a half-suppressed pessimism about the future of Islam. For fear of further disintegration, which is only natural in such a period of political decay, the conservative thinkers of Islam focussed all their efforts on the one point of preserving a uniform social life for the people by a jealous exclusion of all innovations in the law of Shariat as expounded by the early doctors of Islam. Thier leading idea was social order, and there is no doubt that they were partly right, because organisation does to a certain extent counteract the forces of decay."[34]

مذکورہ عوامل کے پیش نظر اقبالؒ نے بھی ایک مدّت تک اجتہاد کے مقابلہ میں تقلید کو ترجیح دی تھی کیونکہ اس وقت ان کا خیال اس بات پر منتج ہو چکا تھا کہ فی زمانہ امت مسلمہ کا شیرازہ بکھر چکا ہے اور بیشتر اسلامی ممالک مغربی اقوام کے قبضۂ اقتدار میں آ کر عملی طور پر اُسی کلچر کے غلام بن چکے ہیں لہٰذا اجتہاد کے معاملے میں ایسے مسلمانوں پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا

انہوں نے مسلمانوں کی فرنگی تقلید پرستی دیکھ کر یہی اخذ کیا کہ آزادیٔ رائے ایک ایسی آزادروی اور اغیار کی فکری غلامی پیدا کر رہی ہے کہ جسے ملّت میں انتشار و افتراق پھوٹ رہا ہے۔ ناپختہ

خیالات وافکارات صرف زمانہ سازی اور ذاتی مفاد کے لئے ظاہر کئے جا رہے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ نکل رہا ہے کہ ملّت اسلامیہ کی مرکزیت ختم ہو رہی ہے۔ لہٰذا ایک صحیح الفکر مدبر کی حیثیت سے انہوں نے اس وقت یہی تجویز کیا کہ اس پر آشوب دور میں تقلید ہی مناسب و مفید ہے۔ اسی فکر سے لبریز ہو کر ۱۹۱۸ء میں "رموز بے خودی" میں آپ ملّت سے یوں مخاطب ہوتے ہیں:

مضمحل گردد چو تقویم حیات
ملّت از تقلید می گیرد ثبات
راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است
معنیٔ تقلید ضبطِ ملّت است
نقش بردل معنیٔ توحید کن
چارۂ کارِ خود از تقلید کن

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط
قوم را برہم ہمی گردد بساط
ز اجتہاد عالمان کم نظر
اقتداء بر رفتگان محفوظ تر

دراصل فتنۂ تاتار کے موقع پر حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے آپ کے ذہن میں یہی مصلحت کارفرما تھی مگر بعد میں اقبال کو اپنا یہ نقطۂ نظر غلط معلوم ہوا اور انہوں نے اس نقطہ نگاہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا:

"The only effective power, therefore that counteracts the forces of decay in a people is the rearing of self-concentrated individuals. Such individuals alone reveal the depth of life. They disclose new standards in the light of which we

begin to see that our environment is not wholly invoiable and requires revision."[35]

الگ الگ مکتبہ فکر کے معنی جمود نہیں ہونا چاہیے۔ اقبال کے خیال میں فقہی مدارس جب اپنی اپنی جگہ منظّم ہو گئے اور سکہ بند صورت اختیار کر گئے تو یہ مدارس بھی ایک طرح سے اجتہاد کی در بندی کا باعث بن گئے۔ ویسے بھی روحانی قُویٰ کے دورِ اضمحلال میں ولولہ کار اور ذوقِ جستجو کمزور پڑ جاتا ہے اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ مسلک یا مذہب (School of thought) کے سربراہ تقدس مآب ٹھہرائے جانے لگتے ہیں۔ اجتہاد کے بارے میں علماء کی اس روش سے بے اطمینانی اور مایوسی کا اظہار کرتے ہوئے اقبال ایک خط میں لکھتے ہیں:

''قریباً تمام ممالک میں اس وقت مسلمان یا تو اپنی آزادی کے لئے لڑ رہے ہیں یا قوانین اسلامیہ پر غور وفکر کر رہے ہیں مگر ان ممالک میں بھی امروز و فردا یہ سوال (مسئلہ اجتہاد) پیدا ہونے والا ہے مگر افسوس ہے کہ زمانہ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانے کے میلانِ طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ایران میں مجتہدین شعیہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاء اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکام قرآنی کا ہی منکر ہے۔ ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ میں نے ایک بڑے عالم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا نظیر ناممکن ہے۔ میری ناقص رائے میں مذہب اسلامی گویا زمانے کی کسوٹی پر پرکھا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلامی میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا''[٣٦]

ابن تیمیہ، ابن السیوطی اور ابن حزم کی اجتہادی کوششیں:۔

علامہ اقبالؒ ابن تیمیہ اور امام ابن السیوطی اور ابن حزم کی اجتہادی کاوشوں کو سراہتے

ہوئے کہتے ہیں کہ ان بزرگوں نے تیرہویں صدی عیسویں سے جامد ماضی پرست علماء کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر کے اجتہاد کی پُرزور حمایت کی۔ اقبال ابن تیمیہ کا یہ ایک اہم اجتہادی کارنامہ قرار دیتے ہیں کہ انہوں نے حنبلی مسلک اپنا کر جمود پرست فقہی مذاہب کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے آزادیٔ رائے کی اہمیت پر زور دیا۔ آپؒ کی نظر میں ابن تیمیہ کی تعلیمات کو مکمل طور پر اپنانے والا فقیہہ و مفکر محمد بن عبدالوہاب ہی ہیں۔ محمد بن تومرت کا ذکر کرتے ہوئے آپ اپنے خطبات میں کہتے ہیں:

''محمد بن عبدالوہاب کی طبیعت اور خیالات کا رنگ بھی وہی تھا جو امام غزالی کے شاگرد محمد بن تومرت یعنی مخالف بدعات کے اس بربر مصلح کا جس کا ظہور اسلامی اندلس کے عہدِ زوال میں ہوا''۳۷

مذکورہ بالا فقہی شخصیات کے علاوہ اقبالؒ نے انیسویں صدی کی تجدیدی و اصلاحی تحاریک اسلامی یعنی سنوسی تحریک اور جمال الدین افغانی کی بین الملل وغیرہ تحریکات کے اجتہادی و اصلاحی نظریات کی زبردست سراہنا کی ہے۔ اُن کے خیال کے مطابق عصر حاضر کی تمام تحریکات اسلامی پر محمد بن عبدالوہاب کی سلفی تحریک کا اثر بالکل نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ بایں ہمہ، فقہی مکاتب سے بغاوت کر کے انفرادی اجتہاد کا حق طلب کرنے کے باوجود ماضی کے ساتھ محمد بن عبدالوہاب کی شدید وابستگی اور قانونی امورات میں احادیثِ رسول ﷺ کے متن پر اُن کا اصرار و انحصار ایک غیر تنقیدی اور سراسر قدامت پرستانہ رویہّ قرار دیتے ہوئے اقبال ان کے متعلق اپنی یہی رائے دیتے ہیں کہ:

"The essential thing to note is the spirit of freedom manifested in it, though inwardly this movement, too is conservative in its own fasion. While it rises in revolt against the finality of schools, and vigorously asserts the right of private judgements, its visionof the past is wholly uncritical, and in matters of law it mainly falls back on the traditions of the prophet"38

ترکوں کا اجتہاد

علامہ اقبالؒ اپنی اجتہادی فکر بیان کرتے ہوئے ترکی کا ذکر خاص طور پر کرتے ہیں۔ ترکوں کے متعلق علامہ اقبال کے خیالات ہمیشہ ہمدردانہ رہے ہیں اگرچہ ترکوں نے اسلامی اصولوں کے خلاف وطنیت کو اپنا شعار قرار دیا اور شریعت اسلامی کے خلاف اجتہاد کیا۔ خاص طور پر انہوں نے عورتوں کی مردوں کے مقابلے میں میراث کے متعلق فقہ کے متفقہ فیصلوں پر احتجاج کیا۔ مگر علامہ نے اُن کے اِن خیالات کو اسلامی قوانین کی ناواقفیت پر محمول کیا ہے۔ اقبال خطبات میں امت مسلمہ سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ ہمیں اُن وجوہات کو تلاش کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے جنہوں نے قرآن کریم کے حرکی جذبے کے خلاف اسلامی قانون کو سراسر ساکت و جامد بنا دیا۔ آپ کے نزدیک ترکی حکومت قطعاً اس کی ذمہ دار نہیں ہے۔ اس بارے میں آپ اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

> "Some European writers think that the stationary character of the law of Islam is due to the influence of the Turks. This is an entirely superficial view, for the legal schools of Islam had been finally established long before the Turkish, influence began to work in the history of Islam"[39]

علامہ اقبال کے نزدیک احیاء سے مراد فرسودگی اور جمود کا احیاء نہیں۔ اس ضمن میں آپ ترکوں کے تجدد کو زیر بحث لاتے ہوئے کہتے ہیں:

> "If the renaissance of Islam is a fact, and I believe it is a fact, we too one day, like the Turks, will have to re-evaluate our intellectual inheritance. And if we cannot make any original contribution to the general thought of Islam, we may, by healthy conservative criticism, serve at least as a check on the rapid movement of liberalism in the world of Islam"[40]

دین و سیاست کی ثنویت:

ترکوں میں دو بڑی سیاسی جماعتیں تھیں ''حزب قومی'' اور ''حزب اصلاح مذہب''۔

''حزبِ قومی'' یا نیشلسٹ پارٹی (Nationalist party) ملک و مملکت کو دین پر فوقیت دیتی تھی۔ اس طرح یہ دین و سیاست کی تفریق کی قائل تھی جو واضح طور سے مغربی تصورِ قومیت ہے۔ اقبال دین و سیاست کی اس تفریق پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''اسلامی نظام میں ریاست کے تصور کو دیگر تمام تصورات پر حاوی کرنا سخت غلطی ہے۔ اسلام میں روحانی و مادّی دنیا الگ الگ خانوں میں تقسیم ہی نہیں ہے۔ یہ درست نہیں ہے کہ دین و سیاست دو مختلف چیزیں ہیں۔ اسلام ایک ایسی واحد حقیقت ہے جس کا تجزیہ ہی نہیں کیا جا سکتا''۔[۴۱]

اسلام روح اور مادّے کی ثنویت کو نہیں مانتا ہے نہ ہی عیسائیت کی طرح چرچ کی حکومت میں یقین رکھتا ہے بلکہ غائر مطالعہ سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ ریاست یا مملکت اسلام کے مخصوص تصورات کی ترجمان ہوتی ہے۔ علامہ اقبال اسی پس منظر میں توحید اور ریاست کے باہمی تعلق کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "The essence of 'Tawhid' as a working idea is equality, solidarity, and freedom. The state, from the Islamic standpoint, is an endeavour to transform these ideal principles into space-time forces, an aspiration to realise them in a definite human organisation. It is in this sense alone that the State in Islam is a theocracy, not in the sense that it is headed by a representative of God on earth who can always screen his despotic will behind his supposed infallibility. The critics of Islam have lost right of this important consideration. The ultimate reality, according to the Quran, is spiritual, and its life consists in its temporal activity. The spirit finds its opportunities in the natural, the material the secular. All that is secular is therefore sacred in the roots or its being."[42]

علامہ کے نزدیک مذہبِ اسلام سے مراد دین ہے جو ان کے نزدیک ایک عمرانی (سوشل) نظام ہے اور حریت و مساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے۔[۴۳] ان کے افکار کے مطابق دینِ اسلام ایک مکمل نظامِ زندگی کا نام ہے لہٰذا یہ نظامِ زندگی کے تمام شعبوں اور معاشرہ کے تمام

ذیلی نظاموں سے خود کو ناوابستہ قطعاً نہیں کرسکتا ہے۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں۔ ''اسلام دین و سیاست میں تفریق روا نہیں رکھتا کیونکہ انسان کی ہیئت ترکیبی ان ہی دو عناصر کے امتزاج کی متقاضی ہے۔ اسلامی نظام حکومت نہ جمہوریت ہے نہ ملوکیت، نہ ارسٹوکریسی (Aristocracy) ہے اور نہ ہی تھیوکریسی (Theocracy)۔ بلکہ ایک ایسا مرکب ہے جو ان تمام محاسن سے متصف اور قبائح سے منزہ ہے''[۴۴]

اسی حقیقت کو آپ نے ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الہ آباد میں واضح کرتے ہوئے کہا ہے۔

> Islam does not bifurcate unity of man into an irreconcilable duality of spirit and matter. In Islam God and the universe, spirit and the matter, church and state, are organic to each other. The religious ideal of Islam, therefore, is organically related to the social order which it has created. The rejection of the one will eventually involve the rejection of the other."[45]

اقبال کے نزدیک اسلام میں مملکت وحدت آفرینی کی کوشش اور روحانیت کو عملی جامہ پہنانے کا ایک وسیلہ ہے۔ انہیں اس حقیقت پر ایمان کامل ہے کہ اسلام ہی نے رسول ﷺ کے ذریعے توحید کامل کا نہایت ہی واضح تصور پیش کیا ہے تاکہ اقوام عالم کے امراض کا علاج ہوسکے۔ اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں۔

خصومت تھی سلطانی و راہبی میں
کہ وہ سربلندی ہے، یہ سر بزیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا
چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری
ہوئی دین ودنیا میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری

دوئی ملک و دین کے لئے نامرادی
دوئی چشمِ تہذیب کی نا بصیری
یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا
بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اُردشیری

اقبال واضح طور پر یہ انکشاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جدید فکر نے اسلام کی جو سب سے بڑی خدمت انجام دی ہے وہ یہی ہے کہ اُس نے مادّہ وفطرت کی تحقیق وتنقید کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ محض مادّیت کوئی چیز نہیں ہے جب تک نہ اس کا تعلق روحانیت کے ساتھ استوار ہو جائے۔ درحقیقت مادی کائنات کی پوری وسعت روح کی کارفرمائی کا ایک میدان ہے۔

تمام روئے زمین مسلمانوں کے لئے مسجد کی مانند ہے:

دنیا ناپاک نہیں ہے بلکہ مقدّس ہے۔ اس سلسلے میں اقبال رسولؐ کے اس فکر انگیز حدیث کا حوالہ دیتے ہیں جس میں آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ تمام روئے زمین مومنین کے لئے مسجد بنائی گئی ہے۔ اقبال اسی حقیقت کی طرف توجہ دلاتے ہوئے رقمطراز ہیں:

" There is no such thing as a profane world. All this immensity of matter constitutes as scope for the self-realization of spirit. All is holy ground. As the prophet so beautifully puts it. The whole of this earth is a mosque."46

علامہ اقبالؒ نے اسی حدیث رسول ﷺ کو اپنے شعری پیرائے میں یوں بیان فرمایا ہے۔

مومناں را گفت آن سلطان دین
مسجد من شد ہمہ روئے زمین
الآماں گفت اے نو آسماں
مسجد مومن بدست دیگراں
سخت کوشد بندۂ پاکیزہ کیش
تا بہ گیرد مسجد مولائے خویش

علامہ ترک قوم پرستوں کی اس غلطی کا برملا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں ”ترک قوم پرستوں نے مذہب و ریاست کی تفریق کا سبق یورپ کی سیاسی تاریخ سے سیکھا جہاں عیسائیت نے ایک ناپاک دنیا میں گرجا کے نام پر ایک خانقاہ بنائی تھی اور سیاسی و شہری مسائل کو اس سے باہر رکھا تھا۔ امور دنیا سے مذہب کا کوئی تعلق نہیں تھا بلکہ دنیوی رومی قوانین ہی ان امور پر حاوی تھے۔ ابتداء میں جب سلطنت روما نے عیسائی مذہب اختیار کیا تو سیاسی بالادستی کے لئے ریاست اور گرجا کے درمیان کشمکش ہوئی لیکن بالآخر ریاست نے مذہب کو اجتماعی معاملات سے بے دخل کر کے ذاتی عبادات اور رسوم تک محدود کر دیا“ علامہ ترکوں کو متنبہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ تفریق اسلام میں ہرگز جائز نہیں ہے جو غلطی سے آپ ترک قوم پرستوں نے سمجھ رکھی ہے۔

سعید حلیم پاشا کا تعلق حزب قومی کے برعکس حزب اصلاح مذہب سے تھا۔ اقبال حلیم پاشا اور اس کی جماعت کی اصلاحی کوششوں کو سراہتے ہوئے کہتے ہیں:-

"The Religious Reform party on the other hand, led by Said Halim Pasha, insisted on the fundamental fact that Islam is a harmony of idealism and positivism; and as a unity of the eternal verities of freedom, equality, and solidarity, has no fatherland. 'As there is not English mathematics, German Astronomy or French Chemistry, says the Grand Vizier, so there is no Turkish, Arabian, Persian or Indian Islam."[47]

سعید حلیم پاشا کو محمود شوکت پاشا کے بعد انور بیگ کی حکومت کے دوران منصبِ وزارتِ عظمیٰ حاصل ہوا تھا۔ آپ کے نزدیک ترکی شہنشاہیت کا احیاء شریعتِ اسلامی کی بحالی اور اجتہاد ہی سے ممکن تھا۔ سعید حلیم کے ان ملی افکار کو اقبال زبردست قدر و منزلت سے دیکھتے ہیں اور جاوید نامہ میں انہیں زبردست خراجِ عقیدت ادا کرتے ہیں۔ سعید حلیم پاشا کے تذکرے کے ساتھ ہی اقبال جدید تہذیب پر بحث چھیڑتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ تہذیب (جدید تہذیبِ مغربی) قومی انا پر مبنی ہونے کے سبب ایک نئی قسم کی وحشت ہے۔ یہ وہ ترقی یافتہ صنعت پرستی ہے جس کے ذریعے لوگ اپنی قدیمانہ جبلتوں اور میلانات کی تسکین کا سامان کرتے ہیں۔ ان حالات میں آپ اس واقعہ کو افسوس ناک قرار دیتے ہیں کہ دنیائے اسلام میں بھی اصل دین کا اثر بہت کم رہ گیا ہے اور اس کی جگہ اسلام سے قبل کے مقامی توہّمات غالب آ گئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آج اخلاقی و معاشرتی اصول اسلام سے زیادہ ایرانی، ترکی اور عربی معلوم ہوتے ہیں۔ آپ کے خیال میں اب توحید پر بھی بت پرستی کے سایے پڑ رہے ہیں۔ ان حالات میں آپ ملّت مسلمہ کو خبردار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "The only alternative open to us, then, is to tear off from Islam the hard crust which has immobilised an essentially dynamic outlook on life, to rediscover the original verities of freedom, equality and solidarity with a view to rebuild our normal, social and political ideals out of their original simplicity and univesality."[48]

مصطفیٰ کمال اتاترک نے ۱۹۲۲ء میں سلطان کے منصب کا خاتمہ کیا۔ ۱۹۲۳ء میں ترک کے سیکولر ہونے کا اعلان کیا اور مارچ ۱۹۲۴ء میں خلافت کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ اس کے علاوہ آپ نے کئی اصلاحات کا اعلان کیا۔ قدیم عثمانی رسم الخط کے بجائے لاطینی رسم الخط اجراء کیا۔ یورپی لباس کو لازمی قرار دیا گیا۔ عربی کے بجائے ترکی زبان کو لازمی قرار دیا گیا حتیٰ کہ عبادات میں بھی ترکی زبان اختیار کرنے کا حکم صادر کیا گیا۔ عائلی قوانین میں شرعی احکام

کے بجائے سوئس کا نفاذ عمل میں لایا گیا۔

علامہ اقبال ان تمام اصلاحات سے کلیتاً متفق نہیں تھے۔ تاہم وہ انہیں اجتہادی کوششیں قرار دے رہے تھے جو غلط تو ہوسکتی تھیں لیکن ان کی وجہ سے ترکوں کو دائرہ اسلام سے خارج نہیں کیا جاسکتا تھا اور نہ ہی اُن کے نزدیک اس وجہ سے ترکی حکومت کو غیر اسلامی قرار دیا جاسکتا تھا۔

۱۹۳۱ء میں پنڈت جواہر لعل نہرو نے ''ماڈرن ریویو کلکتہ'' میں ترکی کے بارے میں لکھا کہ ترکی اب اسلامی ملک نہیں رہا۔ کیونکہ اتاترک کی اصلاحات سے خلافت کا خاتمہ کیا گیا۔ سیکولر حکومت کا نفاذ عمل میں لایا گیا۔ اسی طرح لباس کی تبدیلی وغیرہ کا ذکر کیا۔ مگر اقبال نے ان تمام اصلاحات کو ترکی کی اجتہادی آراء قرار دیا اور لکھا کہ اسلام اپنی روح کے لحاظ سے قطعاً ملوکیت پسند نہیں ہے۔ اس خلافت کی تنسیخ کر کے جو بنوامیہ کے زمانے میں ملوکیت میں تبدیل ہوگئی تھی دراصل اتاترک کے ذریعے اسلام نے اپنی روح کو زندہ کیا ہے۔[۴۹] پنڈت جواہر لال نہرو کے جواب میں اقبال نے بہت سے اہم پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ علامہ نے یہ بھی کہا ہے کہ خلافت کو حکومتِ الٰہیہ کہنا دراصل مذہبی پیشوائیت کے اصول کو تسلیم کرنا ہے جس کی اسلام میں قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ انہوں نے یہ بھی کہا ہے:

> ''اتاترک نے لوگوں کی مذہبی زندگی سے ملّا کو خارج کر کے وہ کام کیا ہے کہ اس پر ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کے دل مسرت سے لبریز ہو گئے ہوں گے''[۵۰]
>
> علامہ اقبال نے واضح کیا ہے کہ علماء ہمیشہ اسلام کی قوّت کا سرچشمہ رہے ہیں لیکن مرور زمانہ کے بعد خاص کر زوال بغداد کے بعد وہ بے حد قدامت پرست بن گئے اور آزادیٔ اجتہاد کی مخالفت کرنے لگے''[۵۱]

اقبال نے متعدد بار قدامت پسند علماء کی مخالفت کی ہے جس کی وجہ سے عام مسلمانوں

میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔اس پہلو پر تحقیق و تفتیش کر کے خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''جب رؤف کے ساتھ ملاقات کرتے ہوئے ان سے پوچھا گیا کہ کمال اتاترک نے سیکولرازم کو کیوں اپنایا تو اس نے وضاحت کی کہ اس میں شدّت کی وجہ یہ تھی کہ ترکی میں دینی طبقہ دین و دنیا دونوں سے ناواقف تھا لیکن اقتدارِ مطلق اور استبداد میں شریک تھا، انہوں نے ہر اس اقدام کی مخالفت کی جس پر ترکی کی مضبوطی کا انحصار تھا۔انہوں نے فوج کی تنظیم نو کی بھی مخالفت کی۔ چھاپے خانے کی مخالفت کی۔ چنانچہ نوجوان ترک ان کے شدّت سے مخالف ہو گئے''[۵۲]

خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق علامہ اقبال کہا کرتے تھے کہ ترک اگر صبر و ضبط سے کام لیتے تو اسلامی بنیادوں پر استوار دستور حکومت بنا سکتے تھے اور اچھے اجتہاد کے ساتھ فقہ کی تشکیل جدید کر سکتے تھے۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ ترکوں کو اس وقت جان کے لالے پڑے ہوئے تھے۔ پوری ملّت کی حیات و موت کا سوال تھا۔خالص اسلامی دستور بنانے کے لئے ایک عرصے تک بحث و مباحثہ جاری رہتا اور علمائے دین کو اس کام میں شریک کرنے سے کوئی مشکل حل نہ ہوتی بلکہ پیچ در پیچ نکلتے آتے۔[۵۳]

جہاں تک ترکوں کے مسئلہ ریاست اور طرزِ حکومت کا تعلق ہے تو انہوں نے اس وقت خلافت کے بجائے جمہوری طرزِ حکومت اپنایا۔ ترکی کی مجلس عالیہ (Grand National Assmebly) نے ۲ مارچ ۱۹۲۴ء کو تنسیخ خلافت کا جو فیصلہ کیا اقبال نے اسے مجلس عالیہ (Grand National Assembly) کا اجتہاد قرار دیتے ہوئے واضح کرتے ہوئے کہا ہے:۔

"According to Sunni law, the appointment of an Imam or Khalifa is absolutely indispensable. The first question that arises in this connection is this-should the Caliphate be vested in a single person? Turkey's Ijtihad is that according to the spirit of Islam the caliphate or Immate can be vested in a body of persons, or an elected Assembly."54

اس بارے میں میں علامہ کی رائے تھی کہ تادم تحریر مصر یا ہندوستان کے علماء نے اس مسئلے پر کوئی حتمی رائے نہیں دی تھی۔علمائے از ہر نے تنسیخ خلافت کے اعلان کے چوتھے روز اتاترک کے خلاف فتویٰ شایع کیا تھا جس میں خلافت کو ناجائز قرار دیا تھا۔لیکن اقبال جو سوال اٹھا رہے تھے وہ کہیں زیر غور نہیں تھا اور غالباً آج بھی نہیں ہے۔آپ نے اس بارے میں سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے۔

> "Personally, I believe the Turkish view is perfectly sound. It is hardly necessary to argue this point. The republican form of a government is not only thoroughly consistent with the spirit of Islam, but has also become a necessity in view of the new forces that are set free in the world of Islam"[55]

علامہ اسلام میں سیاسی فکر کی تاریخ کا عمیق جائزہ لیتے ہوئے اپنا یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ صدیوں تک خلیفہ کے لئے قریشی ہونا لازمی سمجھا جاتا تھا لیکن حقائق زمانہ کو سامنے رکھتے ہوئے غیر قریشی کی خلافت و امامت کو قبول کیا گیا۔دراصل مسئلہ خلافت کے حوالہ سے اقبال کے متذکرہ بالا افکار طویل عرصہ کے عمیق غور وفکر کا نتیجہ تھے۔آپ ابتداء ہی سے اس حقیقت کے قائل تھے کہ سیاسی حاکمیت کی کفیل اور امین امت مسلمہ ہی ہے۔

سیاسی حاکمیت ملت اسلامیہ کی ہے:

اقبال نے ۱۹۰۸ء میں ہی اپنے ایک مقالہ میں واضح کیا تھا کہ ''سیاسی حاکمیت ملت اسلامیہ کی ہے کسی خاص فردِ واحد کی نہیں ہے''۵٦

اس کے بعد ۱۹۰۹ء کے ایک اور مقالے ''اسلام بحیثیت ایک اخلاقی نصب العین'' میں لکھا تھا کہ ''بحیثیت ایک سیاسی نصب العین کے اسلام کا اہم ترین پہلو جمہوریت ہے''۵۷

جمہوری اور اشتراکی نظام:

جمہوریت سے ان کی مراد مغربی طرزِ جمہوریت نہیں ہے جس میں ''بندوں کو گِنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے''۔ انہوں نے اپنی شاعری میں جگہ جگہ مغربی جمہوریت کی استبدادیت، استحصال اور فریب کاریوں کے متعدد پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہوئے کہا ہے

ہے وہی سازِ کہن، مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طِبّ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمی گفتار، اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اِک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستان سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

زبورِعجم میں علامہ اقبال نے واضح طور پر سلطانیٔ جمہور کو ''دیوِ بے زنجیر'' رہزن، مادہ پرست، تیغ بے نیام اور تیغ جافشاں کہہ کر اس حقیقت کو واشگاف کیا ہے کہ انسان کو اس طرزِ حکومت سے کسی قسم کی اُمید نہیں رکھنی چاہیئے کیونکہ یہ نسلِ انسانی کے لئے تباہی کا باعث ہے۔ اس بارے میں آپ فرماتے ہیں:

فرنگ آئینِ جمہوری نہاد است
رسن از گردنِ دیوے کشاد است

زمن دہ اہل مغرب را پیامے
کہ جمہوریت است تیغِ بے نیامے
گروہے را گرد ہے در کمین است
خدایش یار اگر کارش چنین است
چو شمشیرے کہ جاں ہا می ستاند
تمیزِ مسلم و کافر نداند

علامہ اقبال کو تادمِ مرگ اس بات کا شدید احساس رہا کہ مغرب کی جمہوری حکومتیں اور اشترا کی نظام کی مملکتیں طرح طرح سے نوع انسانیت کا استحصال کر رہی ہیں۔سالِ نو کے موقع پر یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو جو اُن کا ریڈیائی پیغام نشر کیا گیا تھا وہ اُن کے انہی جذبات کا آئینہ دار ہے۔اس پیغام میں آپ نے کہا تھا:

''آج زمان و مکان کی تمام پنہائیاں سمٹ رہی ہیں لیکن تمام ترقی کے باوجود زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، اشترا کیت،فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ان نقابوں کی آڑ میں حریت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ہمیں نئے سال کی ابتداء اس دعا کے ساتھ کرنی چاہیئے کہ خداوند کریم حاکموں کو انسانیت اور نوع انسان کی محبت عطا فرمائے''۵۸

تاہم اقبال کی اس تنقید سے یہ مطلب ہرگز نہیں نکالا جا سکتا ہے کہ آپ ملوکیت اور شخصی حکومت کے حامی تھے اور نہ ہی یہ کہ انہوں نے جمہوریت کے اصول کی مذمّت کی ہے۔
آپ نے تو صاف طور پر کہا ہے:

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشہ ہو
جدا ہو دین سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

دراصل علامہ اقبال نے یہ حقیقت واضح کررکھی ہے کہ جمہوریت بجائے خود ایک مبہم تصور ہے۔ان کے نزدیک اصل جمہوریت اسلامی اصولوں کے برتنے سے ہی قائم ہوسکتی ہے جو شورائی جمہوریت کہلاتی ہے۔اسلامی جمہوریت مغربی جمہوریت کی طرح قطعاً مذہب واخلاق سے بالاتر نہیں ہوسکتی۔

بہرحال علامہ اقبال کی نظر میں خلافت کے معاملے میں ترکی کا اجتہاد صحیح رُخ پر گامزن تھا۔ جمہوری (یا شورائی) نظامِ حکومت روحِ اسلام کے مطابق ہے اورعصر حاضر کی تمدّنی قوتیں بھی اس کا تقاضا کررہی ہیں۔اس لئے اس معاملے میں علامہ اقبال کی رائے یہی ہے کہ ہمیں زیادہ بحث کئے بغیر اس معاملے میں ترکی کے اجتہاد کوتسلیم کرلینا چاہیئے۔

خلافت کے متعلق ابنِ خلدون کے نظریات:

علامہ اقبال ترکی طرز خلافت کے متعلق بحث کے دوران ابن خلدون کے نظریات پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "In order to understand the Turkish view let us seek guidance of Ibn-i-Khaldun- the first philosophical historian of Islam. Ibn-i-Khaldun, in his famous prolegomena, mentions three distinct views of the idea of Universal Calihate in Islam: (1) That universal Imamate is a Divine institution, and is consequently indispensable. (2) That it is merely a matter of expediency. (3) That there is no need of such an institution."[59]

اقبال کے مطابق ''امامت عامہ'' یا(Universl Caliphate) کے متعلق ابن خلدون کے متذکرہ بالا نظریات میں اُن کا آخری نقطہ نظر خارجیوں کا تھا (یعنی خارجی ''امامت عامہ'' کی ضرورت کو سرے سے ہی تسلیم نہیں کرتے ہیں)

ترک دوسرے نقطۂ نظر کے حامل نظر آتے ہیں جو کہ معتزلہ کا نقطۂ نظر ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ سیاسی امور میں ماضی کے تجربات سے سبق حاصل کرنا چاہیئے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ امامت ناکام ہوچکی ہے۔ یہ اسی وقت کامیاب تھی جب تک اسلامی خلافت صحیح وسالم تھی۔ اب تو مختلف ممالک میں آزاد اکائیاں قائم ہوچکی ہیں۔ لہٰذا اب امامت کا تصور کوئی کام نہیں کر سکے گا بلکہ کوئی فائدہ مند خدمت انجام دینے کے بجائے یہی تصور آزاد مسلم مملکتوں کے درمیان اتحاد میں حائل ہو رہا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کہتے ہیں: ''خلافت کے بارے میں اختلافِ رائے کے سبب ہی ایران ترکی سے جدا رہا ہے، مراقش اور حجاز بھی ترکی کے تصورِ خلافت کے مقابلے میں اپنے عزائم رکھتے ہیں۔ عالم اسلام میں یہ سارے تفرقے محض ایک ایسی علامت کے لئے ہو رہے ہیں جس کی اصل طاقت ختم ہوچکی ہے۔ لہٰذا اس علامت کا مزید تعاقب عبث ہے''[٦٠]

اقبال کے نقطۂ نظر کے مطابق قاضی ابوبکر باقلانی نے حالات کی تبدیلی کی وجہ سے خلافت سے قرشیت کی شرط اڑادی۔ کیونکہ اپنے سیاسی زوال کے بعد قریش عالم اسلامی کی فرماں روائی کے قابل نہیں رہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسی لئے صدیوں پہلے ابن خلدون نے خلافت کے لئے قرشیت کا قائل ہونے کے باوجود حقائق کو تسلیم کرتے ہوئے یہی خیال ظاہر کیا تھا کہ قریش کی سیاسی مغلوبیت کی وجہ سے مناسب یہی ہے کہ اسلامی ملک میں جو شخص سب سے طاقتور ہو وہی صاحب اقتدار بنے اور اسی کو امام تسلیم کیا جائے۔ اس سلسلے میں آپ ترکی خلافت کی حمایت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "Thus Ibn-i-Khuldun realising the hard logic of facts, suggests a view which may be ragarded as the first dim vision of an international Islam fairly in sight to day. Such is the attitude of the modern Turk, inspired as he is by the realities of experience, and not by the scholastic reasoning of jurists who lived and thought under different conditions of life"[61]

اقبال ترکی شاعر ضیاؔ کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ترکی کے جدید موقف کی نہایت پُر زور وکالت ترکی شاعر ضیاؔ اپنے کلام میں کرتا ہے۔ اقبال کے بقول ضیاؔ کے خیال میں انسان کی ساری علمی وفکری کوششوں کا مقصد قلب کی روحانی پاکیزگی وترقی ہے۔ اس ترقی کیلئے ایک تو وہ مادری زبان ترکی میں قرآن پڑھنے کی تلقین کرتا ہے تاکہ عام آدمی کو بھی اللہ کے احکام براہِ راست معلوم ہو جائیں۔ یہاں تک کہ وہ عربی کے بجائے مادری زبان ہی میں اذان کی آواز بھی سننا چاہتا ہے۔ اقبال ضیاؔ کے اس خیال کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"Most people in India will condemn this displacement of Arabic by Turkish. For reasons which will appear later the poet's Ijtihad is open to grave objections, but it must be admitted that the reform suggested by him is not without a parallel in the past history of Islam. We find that when Mohammad Ibn-i-Tumart- the Mehdi of Muslim Spain-who was a Berber by nationality, come to power, and established the pontifical rule of the Mawahidin, he ordered for the sake of the illiterate Berber, that the Quran should be translated and read in the Berber language; that the call to prayer should be given in Berber; and that all the functionaries of the church must know the Berber language."[62]

ترکی شاعر ضیاؔ کے خیال میں دوسرا اجتہاد عورت کے مقام اور حقوق سے متعلق ہونا چاہیئے تاکہ معاشرتی زندگی میں ایک انقلاب بپا ہو۔ اقبال کے خیال میں ترک اپنے تجربات کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ اجتہاد وتجدید کر رہے تھے اور اُن کے خیال میں عالم اسلام میں اُس وقت یہی اُن کی انفرادیت تھی۔ ترکوں کی حمایت میں اقبال John Hobbes (ہابس) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"I think, the English thinker Hobbe s who makes this acute observation that to have a succession of identical thoughts and feelings is to have no thoughts and feelings at all. Such is the lot of most Muslim countries today. They are mechanically repeating old values."63

اقبال ہوبس (Hobbes) کے حوالہ سے کہتے ہیں کہ یکساں افکار صحیح معنی میں افکار نہیں ہیں، بلکہ صرف روایات ہیں۔ ترک روایات کی تقلید کرنے کے بجائے امتیازی تفکر سے کام لے رہے

ہیں۔ وہ اس سوال کا جواب دینے کی سعی کر رہے ہیں کہ آیا قانونِ اسلامی میں ارتقاء ممکن ہے یا نہیں؟ اقبال اس بارے میں مزید بحث کرتے ہوئے عالمِ اسلام کے لئے خلیفہ دوم حضرت عمرؓ کے اجتہادی اسپرٹ کو مشعلِ راہ قرار دیتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"A question which will require great intellectual effort, and is sure to be answered in the affirmative; provided the world of Islam approaches it in the spirit of Omar- the first critical and independent mind in Islam who, at the last moments of the prophet, had the moral courage to utter these remarkable words: 'The Book of God is sufficient for us"[64]

عالمِ اسلام میں اجتہادی کوششوں کی تاریخ پر بحث کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ ۸۰۰ء سے ۱۱۰۰ء تک سامی تصورِ دین اور آریائی تصورِ علم وتہذیب کے درمیان ایک مسلسل کشمکش برپا رہی۔ اس کشمکش کے نتیجے میں اقبال جرمن مستشرق ہورٹن (Horton) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"From 800 to 1100, says Horton, not less than one hundred system of theology appeared in Islam, a fact which bears ample testimony to the elasticity of Islamic thought as well as to the ceaseless activity of our early thinkers"[65]

درحقیقت اپنے دورِ عروج میں مسلمانوں کا ذہن بہت ہی متحرک اور فعال تھا۔ وہ پوری آزادیٔ فکر کے ساتھ زندگی کے ہر مسئلے کا حل تلاش کرتے تھے اور کائنات کا ہر بھید کھولنے میں مصروفِ عمل تھے۔ وہ قرآنی صفت کے مطابق ''کل یوم ھو فی شان'' کے مصداق تھے۔ اسی لئے ہورٹن (Horton) کا بیان ہے۔

''روحِ اسلام اتنی وسیع ہے کہ عملاً لامتناہی ہے۔ صرف انکارِ خدا کو چھوڑ کر اس نے ہمسایہ اقوام کے تمام قابلِ حصول افکار کو جذب کر کے انہیں ترقی کے لئے اپنے مخصوص اسلامی رُخ پر لگا دیا ہے۔''[۶۶]

اقبال کے مطابق اسلام کا یہ ترکیبی عمل قانون کے دائرے میں بہت نمایاں ہے۔ اقبال

پروفیسر ہرگرونجے (Hurgranje) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

''مسلم ماہرین قانون ایک تو آپس میں اتنا شدید اختلاف کرتے ہیں کہ معاصرین ایک دوسرے پر الحاد کا الزام تک لگاتے نظر آتے ہیں جب کہ دوسری طرف ان کے جانشین اپنے پیش روؤں کے مختلف افکار میں تطبیق کر کے ایک وحدتِ مقصد کا سامان کرتے ہیں''۶۷

اقبالؒ کے مطابق اسلام کے مغربی نقادوں کے متذکرہ بالا اعترافِ حقائق سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اسلام کے قوانین جامد نہیں ہیں بلکہ فقہ اسلامی کا عظیم الشان سرمایہ اسلامی ذہن کے نہایت فعال اور متحرک ہونے کی سب سے بڑی شہادت پیش کرتا ہے۔ فقہ اسلامی کے حرکی اور فعالیت سے مستقبل قریب میں آپ یہی امید رکھتے ہوئے کہتے ہیں:

"And I have no doubt that a deeper study of the enormous legal literature of Islam is sure to rid the modern critic of the superficial opinion that the law of Islam is stationary and incapable of development."[68]

مگر برصغیر کے قدامت پسند فقہا کے بارے میں اقبال شکوہ سنج ہو کر کہتے ہیں کہ اگر تشکیل فقہ جدید میں اجتہادی کوششیں کی جائیں تو شاید مخالفت کا سامنا کرنا پڑے۔ آپ کے خیال کے مطابق تین باتوں کو فراموش نہیں کیا جانا چاہیئے۔

(۱) طلوع اسلام سے عباسیوں کے آغاز اقتدار تک قرآن کریم کے علاوہ مسلمانوں کے پاس فقہ کا کوئی مدوّن نظام نہیں تھا۔

(۲) چوتھی صدی تک کم از کم انیس مذاہب فقہ پیدا ہوئے جس سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ فقہائے مفکرین حالات کا مطالعہ کر کے کس طرح اسلامی قوانین کو مسلسل ڈھالنے میں کوشاں رہے ہیں۔ پہلے زیادہ تر استخراج سے کام لیتے تھے۔ اس کے بعد معاملات اور نئے حالات کا مطالعہ اُن کو استقرا کی طرف لے آیا۔۶۹

انہوں نے بڑی حکمت و دانائی کے ساتھ اللہ اور رسول ﷺ کی ہدایات کا اطلاق بدلتے ہوئے احوالِ زمانہ پر کیا اور زندگی کے تمام گوشوں میں شریعت کے نفاذ کا انتظام کیا۔

(۳) قانون اسلامی کے چار مسلّمہ مآخذ اور اُن کے مباحث پر ایک نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ معیّنہ فقہی طریقوں کی شدّت بے جا ہے کیونکہ ان میں توسیع و ترقی کے امکانات موجود ہیں۔

اجتہاد کے چار بنیادی مآخذ

علمائے متقدمین کی طرح اقبال بھی اجتہاد کے چار بنیادی مآخذ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس مانتے ہیں۔ چاروں مآخذ کا تفصیل سے جائزہ لیتے ہوئے آپ سب سے پہلے قرآن کو مآخذ قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"The primary source of the law of Islam is the Quran. The Quran, however, is not a legal code. Its main purpose, as I have said before, is to awaken in man the higher consciousness of his relation with God and the universe. No doubt the Quran does lay down a few general principles and rules of legal nature, especially relating to the family--- the ultimate basis of social life. But why are these rules made part of a revelation, the ultimate aim of which is man's higher life."[70]

اقبالؒ قرآن کو اسلامی آئین سازی کا اولین سرچشمہ مانتے ہوئے اس حقیقت کی تشریح و توضیح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ کلیتاً قواعد وضوابط (Code of Conduct) کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ انسان میں اس تعلق کا اعلیٰ و افضل شعور پیدا ہو جائے جو اسے اللہ اور کائنات سے جوڑے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن میں بنیادی توحیدی عقائد و نظریات کے علاوہ عام نوعیت کے عائلی مسائل کے قواعد وضوابط بھی اجمالاً دئے گئے ہیں اور عیسائیت و یہودیت کے برعکس اسلامی نظریہ زندگی کے تمام شعبوں میں یہ مکمل رہنمائی کرتا ہے۔ دراصل مذہب اور ریاست، اخلاق اور سیاست کو مدغم اور یکجا کر کے قرآن نے اسلامی فلاحی ریاست اور نظام معاشرت قائم کرنے میں رہنما اصول مقرر کر دئے ہیں۔ قرآن پاک کی اسی خصوصیت اور انفرادیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ اقبال ''جاوید نامہ'' میں کہتے ہیں:

نقشِ قرآن تا دریں عالم نشست
نقش ہائے کاہن و پاپا شکست

فاش گویم آنچہ در دل مضمر است
ایں کتابے نیست چیزے دیگر است

اقبال اس حقیقت پر ایمان کامل رکھتے ہیں کہ قرآن کی آیات میں سینکڑوں نئے جہانوں کے امکانات مضمر ہیں اور قرآن کی ساعات و آنات میں کئی کئی زمانے لپیٹے اور تہہ کئے ہوئے پڑے ہیں۔ اس کی آیات میں مضمر جہانوں میں سے فقط ایک جہاں پورے عصر حاضر کے لئے کافی ہے۔ اگر سینے میں دل معنیٰ یاب موجود ہے تو تو اس مفہوم کو پالے۔ بندۂ مومن بھی اللہ کی آیات میں سے ایک آیت ہے۔ لٰہذا ہر جہاں اس کے وجود کے لئے اسی طرح موزوں ہے جس طرح قبا، کہنہ قبا کی طرح جب کوئی دنیا اس کے لئے پرانی ہو جاتی ہے تو قرآن کوئی نئی دنیا اس کے سپرد کر دیتا ہے۔

اسی حقیقت کی طرف اقبال یوں اشارہ کرتے ہیں:

صد جہانِ تازہ در آیات اوست
عصر ہا پیچیدہ در آنات اوست
یک جہانش عصر حاضر رابس است
گیر اگر درسینۂ دل معنیٰ رس است
بندۂ مومن ز آیات خدا است
ہر جہاں اندر بر اوچوں قباست
چوں کہن گردد جہانے در برش
می دہد قرآن جہانِ دیگرش

دراصل ''صد جہاں تازہ درآیات اوست'' کہہ کر علامہ اقبال نے اپنے اس یقین کامل کا اعادہ کیا ہے کہ قرآن اب بھی ایک نئے نظامِ حکومت کی بنا ڈال سکتا ہے۔ قرآن شریف میں مختلف

مسائل کے متعلق تقریباً دوسو احکام درج ہیں جن کی دو بڑی قسمیں ہیں اول مذہبی، جن میں وہ تمام معاملات شامل ہیں۔ جو عبادات وغیرہ کے متعلق ہیں۔ دوم معاشرتی، ان کی پھر تین قسمیں ہیں، ایک قوانین استقلال خاندان، یعنی وہ احکام جو نکاح، طلاق اور وراثت کے متعلق ہیں، دوسرے قوانین معاملات کے متعلق مثلاً بیع وغیرہ ہیں۔ تیسرے قوانین تعزیری کہلاتے ہیں۔ ان مختلف قوانین کے مطالعے سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اللہ نے حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ انسان کو بہت حد تک اختیار بھی عطا کیا ہے اور انہی اختیاری احکام کی بناء پر پچھلی چار صدیوں تک ہمارے فقہاء نے عالم اسلام کی بڑھتی ہوئی تمدّنی ضروریات کے قوانین وضع کئے۔ اس کے بعد اختیار پر روک لگا دی گئی اور یوں دورِ تقلید شروع ہو گیا۔ اقبال کے خیال میں قرآن تغیر و تبدل کو زندگی کے لئے لازم قرار دیتے ہوئے اجتہاد کے لئے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے راہیں کشادہ رکھتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ثبات و دوام کا عنصر بھی لازم قرار دیتا ہے۔

ماضی کی اہمیت

اقبال ماضی کی اہمیت وافادیت کو اجاگر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"No people can afford to reject their past entirely; for it is their pat that has made their personal identity"71

اقبال کے اس نظریہ کی تائید شاہ ولی اللہ پہلے ہی کر چکے ہیں۔ اقبال انہی کے حوالے سے دین کی تفہیم وتشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''اگر تم رسول ﷺ کی شریعت غرا کے معانی اور اس کا طریق تشریح سمجھنا چاہتے ہو تو تمہارے لئے ضروری ہے کہ پہلے عہد جاہلیت کے علوم وعقائد اور اعمال ورسوم سے آگاہی حاصل کرو۔ کیونکہ یہی وہ مواد ہے جس کو سامنے رکھ کر

آپ ﷺ نے تشریح کے فرائض انجام دیئے۔[72]

شاہ ولی اللہ کے مندرجہ بالا اقتباس کے حوالے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ صدر اول میں اسلام کی تشریح و توضیح کے لئے عرب رسوم و رواج کا پورا پورا خیال رکھا گیا۔ اسی لئے اقبالؒ کہتے ہیں کہ ملّت کے لئے ضروری ہے کہ اپنی تاریخ میں بزرگوں کی زندگیوں سے سبق حاصل کرے کیونکہ حال ماضی سے ہی ابھرتا ہے اور حال ہی سے استقبال پیدا ہوتا ہے۔ ''رموزِ بے خودی'' میں ملّت سے مخاطب ہو کر آپ کہتے ہیں کہ اگر تمہیں حیات لازوال کی تمنا ہے تو ماضی کے رشتے کو استقبال اور حال سے استوار رکھیئے۔

ضبط کن تاریخ را، پایندہ شو
از نفس ہائے رمیدہ زندہ شو
سرزند از ماضئ تو حالِ تو
خیزاد از حالِ تو استقبالِ تو

اسی طرح دوسری جگہ آپ کہتے ہیں:

قوم روشن از سواد سر گذشت
خود شناس آمد زیاد سرگذشت

خطبات میں اسی خیال کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"The task before the modern Muslim is, therefore, immense. He has to rethink the whole system of Islam without completely breaking with the past"[73]

''اقبال نامہ'' میں آپ نے واضح الفاظ میں یہی حقیقت دہراتے ہوئے کہا ہے:

''میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں قدیم ایک ایسا ہی اہم عنصر ہے جیسا کہ جدید بلکہ میرا میلان قدیم کی طرف ہے''[74]

اقبالؒ کے ان متذکرہ بالا تصورات سے ہم آسانی سے اندازہ لگا سکتے ہیں کہ نئی تعبیروں اور نئے

فقہی فیصلوں کے معاملے میں علامہ اقبال کے خیالات میں کتنا توسط اور اعتدال ہے۔ایک طرف وہ فقہ کے مسلّمہ اصول ضرورت و مصلحت کے تحت زندگی کی ثروّت آفریں توسیع چاہتے ہیں اور جدیدیات کے صالح حصے کو اپنی شرعی زندگی میں جذب کر لینے کے حق میں ہیں اور دوسری طرف وہ بے تحاشا اور بے محور و بے اصول ورزش اجتہاد کی جو مغرب زدگی اور مرعوبیت یا ہوائے نفس کا نتیجہ ہے، سخت مخالف دکھائی دیتے ہیں۔ وہ بے لگام آزادی کو مصلحت کے سہولیت بخش قانون کے ضمن میں شمار نہیں کرتے۔

اسلام کی آفاقیت:

اسلام کی آفاقیت اور توحیدی روح پر رائے زنی کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں:

''اسلام کسی سرزمین کا پابند نہیں۔ اس نے مختلف علاقوں کے انسانوں کو ایک ملّت بنا دیا ہے اور نہایت وسیع پیمانے پر پھیلے ہوئے اجزائے ملّت کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر کے پوری انسانیت کی شیرازہ بندی کی ہے۔نسلوں اور طبقوں کو اس طرح مربوط کرنا ایک ترقی پذیر عمل ہے، جس سے ایک مرکّب خودی پوری اُمت کی رو پذیر ہوتی ہے۔ عالمی سطح پر قائم ہونے والی اسلامی برادری کو مستحکم کرنے، باقی رکھنے اور فروغ دینے کے لئے شریعت نے متعدد ادارے زندگی کے تمام شعبوں میں منظّم کئے۔ ان میں چھوٹے سے چھوٹا اور معمولی سے معمولی ادارہ بھی اپنی ایک ملّی اہمیت رکھتا ہے۔ خوردونوش اور طہارت کے آداب بھی اقدارِ حیات ہیں جو انسان کے وجود کے خارجی و داخلی تقاضوں کی تسکین ایک خاص تہذیب کی شکل میں کرتے ہیں۔ لہٰذا اجتہاد و اصلاح کی کاوشیں بڑی احتیاط کے ساتھ کسی خاص ملک وقوم کے مفادات سے

بالاتر ہوکر، پوری امت کی بہتری کے لئے کی جانی چاہیں۔ اسی سے عالم انسانیت کی فلاح کا سامان ہوگا''۷۵

دراصل اسلام بین الاقوامی معاشرے کی تشکیل وتعمیر پر زور دیتا ہے۔ اس لئے وہ رنگ ونسل کو قطعاً اتحادِ انسانیت کی بنیاد نہیں مانتا ہے۔ اقبال کا یہ بجا خیال ہے کہ تمام انسانیت کو اجتماعی شعور پیدا کرنے میں تنہا اسلام ہی کامیاب وکامران ہوا۔

علامہ اقبالؒ کی رائے میں اسلام کی شہرت ومقبولیت کا ایک اہم سبب آئینِ اسلامی کی کشادگی اور ہمہ گیری ہے مگر اس کشادگی اور وسعت کے باوجود علمائے مقتدمین نے کبھی بھی اپنی رائے کو حتمی نہیں جانا۔ بدقسمتی سے علماء نظری طور پر تو اجتہاد کی اہمیت کے قائل ہیں مگر عملی طور وہ اس کی نفی کرتے ہیں۔ آپ عصرِ حاضر میں اجتہاد کو لازمی قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

> "Since things have changed and the world of Islam is today confronted and affected by new forces set free by the extraordinary development of human thought in all its directions. I see no reason why this attitude should be maintained any longer. Did the founders of our schools ever claim finality for their reasonings and interpretations? Never. The claim of the present generation of Muslim liberals to re-interpret the foundational legal principles, in the light of their own experience and the altered conditions of modern life, is in my opinion, perfectly justified"[76]

۱۹۲۷ء میں سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں کہ ضرورت اس بات کی ہے کہ عملی طور پر یہ ثابت کیا جائے کہ سیادتِ انسانی کے لئے تمام ضروری قواعد قرآن میں موجود ہیں۔ احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرنے والے کو وہ اسلام کا مجدّد سمجھتے ہیں۔

قرآن نے زندگی کا حرکی تصور پیش کیا ہے۔ ''کل یوم ھو فی شان'' کے پیشِ نظر اسلامی معاشرے میں تبدیلی کے ساتھ ہم آہنگی ایک جزو لازم ہے۔

۲۔ احادیث: اسلامی آئین سازی کا دوسرا منبع احادیث رسول ﷺ ہیں۔ اقبال کے

خیال میں صرف قانونی حیثیت رکھنے والی حدیثوں کو غیر قانونی احادیث سے ممیّز کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ احادیث کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں مستشرقین (orientalists) نے متضاد نظریات بیان کئے ہیں لہٰذا اقبال بھی جدید اصولوں کی روشنی میں مجموعۂ احادیث پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہیے کہ ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں''۷۷

گولڈ زیہر (Goldzieher) کے حوالہ سے آپ کہتے ہیں کہ مجموعی طور پر احادیث نا قابل اعتبار ہیں۔ مگر پھر ایک اور مغربی مفکر نکولاس پی اغنیدیس کی کتاب Mohammadan theories of Fianance کے حوالے سے بتایا ہے کہ احادیث کے معتبر مجموعے کا اکثر حصہ دراصل اسلام کے ابتدائی نشو ونما کی حقیقی تاریخ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی فقہی کاوشوں کا تذکرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ انہوں نے یعنی (ابوحنیفہؒ نے) فقہی احادیث سے کم سے کم کام لیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ بھی فقہ کے ارتقاء کی ایک صورت ہے۔ اس طرح علامہ اقبال ایک طرف سے امام ابوحنیفہؒ کی تعریف بھی کرتے ہیں اور تائید بھی۔ مگر ساتھ ہی کہتے ہیں

"It is, however, impossible to deny the fact that the traditions, by insisting on the value of the concrete case as against the tendency to abstract thinking in law, have done the greatest service to the law of Islam. And a further intelleigent study of the literature of traditions, if used as indicative of the spirit in which the Prophet himself interpreted his Revelation, may still be of great help in understanding the life-value of the legal principles enunciated in the Quran. A complete grasp of their life-value alone can equip us in our endeavour to re-interpret the foundational principles."78

علامہ اقبال کے مندرجہ بالا اقتباس سے یہی حقیقت کھل کر مترشح ہوتی ہے کہ ارتقائے فقہ کے ضمن میں احادیث رسول ﷺ کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ یہاں یہ حقیقت بھی واشگاف ہوجاتی ہے کہ اقبال قطعاً منکر حدیث نہیں تھے بلکہ وہ حدیث کی افادیت وصحت کے باب میں بالکل محتاط رہنا چاہتے تھے۔

۳۔اجماع: اجماع کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

"The third source of Mohammadan law is Ijma, which is, in my opinion, perhaps the most important legal notion in Islam. It is, however, strange that this important notion, while invoking great academic discussions in early Islam, remained practically a mere idea, and rarely assumed the form of a permanent institution in any/ Mohammadan country."[79]

اقبال کے خیال میں اگر چہ صدر اسلام میں اہل اصول نے اس باب میں بڑے بڑے مسائل حل کئے مگر عملاً پھر ان مسائل سے تعلق رکھنے والی مجالس نہ تو کسی مستقل شوریٰ میں تبدیل ہوئی اور نہ ہی کسی مستقل ادارے کا روپ دھار سکیں۔ علامہ نے اس کا سبب مطلق العنان حکومتوں کا ظہور پذیر ہونا قرار دیا ہے کیونکہ یہ حکومتیں ان مسائل ومباحث کو اپنے مفاد کے منافی سمجھتے تھے۔ اسی لئے اقبال بنوامیّہ اور عباسی خلفا کی مشاورتی مجلسوں پر مجتہدین کے ذاتی اجتہاد کو ترجیح دیتے ہیں۔ اقبال اپنے عصر میں اس رویہ کو دیکھ کر خوش ہوئے تھے کہ اسلامی ممالک میں اب مجالس قانون سازیہ اور جمہوریت پنپ رہی تھی۔ چنانچہ اس انقلابی رویہ پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

"The growth of republican spirit and gradual formation of legislative assemblies in Muslim lands constitutes a great step in advance. The transfer of the power of Ijtihad from individual representatives of schools to a Muslim legislative assembly which, in view of the growth of opposing sects, is the only possible form Ijma can take in modern times, will secure contributions to legal discussion from laymen who happen to possess a keen insight into affairs. In this way alone we can stir into activity the dormant spirit of life in our legal system, and give it an evolutionary outlook."[80]

علامہ اقبال کے نزدیک مجالس تشریعی کے ذریعے حاصل ہونے والا اجماع ہی لائق ترجیح ہے۔ان کی رائے میں جہاں فقہی موجود نہ ہوں مگر ایسے افراد موجود ہوں جو زندگی کے مختلف شعبوں میں تجربہ کار رہے ہوں وہ بھی اس کام میں معاون بن سکتے ہیں۔

۴۔قیاس: اسلامی فقہ کی چوتھی اساس قیاس ہے۔اقبال کے نزدیک قیاس کے معنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال سے کام لینا یعنی (Analogical reasoning in legislation)۔اس سلسلے میں اقبال ابتدائی حنفی الخیال فقہی جانکاری رکھنے والے علماء کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"In view of different social and agricultural conditions prevailing in the countries conquered by Islam, the school of Abu Hanifa seems to have found, on the whole, little or no guidance from the precedents recorded in the literature of traditions. The only alternative open to them was to resort to speculative reason in their interpretations." [81]

سلطنت اسلامیہ کی وسعت سے جب مختلف معاشی، معاشرتی اور تمدّنی مسائل پیدا ہوئے اور ان نت نئے مسائل کے تعلق سے جب امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے فقہیوں کو احادیث وروایات سے کوئی رہنمائی نہیں ملی تو انہوں نے ان پیش آمدہ مسائل کو حل کرنے کے لئے ذاتی قیاس اور منطق سے کام لینا شروع کیا اور اس طرح انہوں نے اپنے اپنے رواج اور ادوار کے بدلتے ہوئے رجحانات کو ملحوظ نظر رکھ کر اسلامی قوانین کی تشریح وتطبیق میں اپنی ذاتی رائے کو بھی استعمال کیا۔علامہ اقبال کے مطابق حنفی فقہاء کے اس رجحان کے خلاف حجازی فقہا نے احتجاج کیا۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسالک میں عربی روح سموئی ہوئی تھی اور امام ابوحنیفہؒ کے قیاس پر مبنی خیالات میں عجمی روح کی جھلک نظر آتی ہے۔

حنفی مسلک میں قیاس (Analogy) کی اہمیت کو سراہتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

"Thus the school of Abu Hanifa, which fully assimilated the results of this controversy in absolutely free in its essential principles and possess much greater of creative adaptation than any otheYschool of Mohammadan law" [82]

اقبال قیاس کو زمانہ حاضر میں ایک اہم ضرورت تصور کرتے ہوئے امام شوکانیؒ کے حوالے سے کہتے ہیں:

> ''فقہا اس امر کے قائل ہیں کہ حضور رسالت مآبؐ کی حیات طیبہ کے دوران میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ محض افسانہ ہے۔ جس کا خیال کچھ تو اس لئے پیدا ہوا کہ اسلامی افکار فقہ ایک معین صورت اختیار کرتے چلے گئے اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر فقہیائے متاخرین میں سے بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا تعجب ہے''[۸۳]

فکر اقبال کے ان مختلف جہات کے مختصر جائزے سے فلسفۂ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت صراحت کے ساتھ ابھر کر سامنے آتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابھی تک نہ ہی علماء نے اُن کے استدلالات سے اتفاق کیا ہے اور نہ ہی من حیثیت القوم ملت مسلمہ ان کی ان فکری کاوشوں سے کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد کر سکی ہے۔ جس سے ہم یہی نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ ذہنی طور پر ابھی ملت مسلمہ ماضی کی مغلوب دکھائی دیتی ہے۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اپنے اندر اقبالؒ کی سی دقتِ نظر، وسعتِ قلبی اور سعیٔ پیہم پیدا کر کے روشن مستقبل کے لئے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے لئے نئی راہیں تلاش کرتے ہوئے اقبالؒ کے اس شعر کو ملحوظ خاطر رکھیں۔

آئین نو سے ڈرنا، طرزِ کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

مآخذ باب چہارم

۱۔ سید محمد عبداللہ۔ ''اسلامی فقہ کی تدوین نو، علامہ اقبال کی نظر میں: ماخوذ ''خطبات بیادِ اقبال''
جامعہ پنجاب لاہور،۱۹۸۲ء،ص ۱۶۷۔
۲۔ عبدالواحد معینی، ''مقالات اقبال'' شیخ محمد اشرف لاہور۱۹۶۳ء ص ۵۶۔ اقبال ''قومی زندگی'' مجلّہ
مخزن اکتوبر۱۹۰۴ء
۳۔ ایضاً،ص ۵۶۔

4. Iqbal, Islam as a Moral and Political Ideal:S.A. Whahid *op.cit.*, p. 54.
(Reproduced from Hindustan Review, Vol XX, July-December, 1909.
5. Ibid., p. 54.

۶۔ آل احمد سرور، ''اقبال کا نظریہ اصلاح وتجدد'' ماخوذ فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' ذاکر حسین انسٹی
ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ دہلی،۱۹۷۸ء،ص ۳۶۶۔
۷۔ اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ حصہ اول،ص ۱۰۸، لاہور ۱۹۲۶ء۔

8. L.A. Latif, Speaches, writings and statements of Iqbal, Lahore, 1974, pp. 107-120.

۹۔ اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، حصہ اول، ص ۱۴۷، خط مورخہ ۱۷ اپریل ۱۹۲۶ء
۱۰۔ عبدالسلام ندوی ''اقبال کا مسئلہ'' دارالمصنفین اعظم گڈھ ۱۹۴۹ء ص ۱۰۸۔
۱۱۔ اقبال نامہ، حصہ اول ۱۴۳۔۱۴۴، خط مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء
۱۲۔ ایضاً،ص ۱۴۳۔
۱۳۔ کلیات اقبال، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی،۱۹۹۴ء ص ۱۴۲۔۱۴۳۔
۱۴۔ ایضاً، ۱۹۶۔
۱۵۔ ایضاً، ۲۶۷۔
۱۶۔ ترکی کے اس غیر مسلم طالب علم اغنادیس نے ۱۹۱۶ء میں کولمبیا یونیورسٹی میں ڈاکٹریٹ کے مقالہ
کے لئے یہ موضوع چنا تھا۔ بعد میں اس کا مقالہ کولمبیا یونیورسٹی نیو یارک نے کتابی صورت میں
شائع کیا۔
۱۷۔ ''علامہ اقبال کی صحبت میں'' اقبال اکیڈمی لاہور،۱۹۷۷ء ص ۳۰۱۔

18. Aghanids, Nicolsp, Muhammadan Theories of Fianance, repritn Lahore, 1961, p.88.

۱۹۔ نقولاس پی اغنادیس، ''اقتصادیات کے مسلم نظریات (انگریزی)
(نیویارک، کولمبیا یونیورسٹی ۱۹۱۶ء)

۲۰۔ ڈاکٹر جاوید اقبال ''زندہ رود'' جلد سوم، ص ۳۴۳، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور

۲۱۔ ڈاکٹر جاوید اقبال ''زندہ رود'' (جلد سوم) ص ۳۴۳، شیخ غلام علی اینڈ سنز لمیٹڈ، پبلشرز، لاہور۔

راقم الحروف نے جنوری ۲۰۰۱ء میں ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب سے ایک خط کے ذریعہ التماس کیا تھا کہ ''میں نے پی ایچ ڈی کے لئے ''فلسفہ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت'' کا موضوع چنا ہے لہٰذا اس موضوع کی مناسبت کے لحاظ سے کچھ مواد بھیجئے''۔ خاص طور پر میں نے انہیں اقبال کے نام مولانا سلیمان ندوی کے سوالات کے جوابات بھیجنے کے لئے لکھا تھا جو جوابات کہیں بھی دستیاب نہیں ہیں۔ انہوں نے اس بارے میں اپنی لاعلمیت کا اظہار کیا اور موضوع کے متعلق ۲۳ فروری ۲۰۰۱ء کو لکھا کہ ''آپ نے ڈاکٹری کی ڈگری کی تحصیل کے لئے فلسفہ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت کا موضوع چنا ہے، نیک خیال ہے اور بڑا مشکل موضوع ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ پاکستان میں اس موضوع پر کوئی توجہ نہیں دی گئی ہے اور نہ کوئی کام ہوا ہے۔ علامہ کے نزدیک اجتہاد کی بڑی اہمیت ہے لیکن انہوں نے اس موضوع پر مزید بحث نہیں کی ہے بلکہ کہا ہے کہ مسلم قوم بڑی قدامت پسند ہے اس لئے اس موضوع پر بحث نہ کی جائے تو بہتر ہے''

(بحوالہ ڈاکٹر جاوید اقبال کا خط بنام راقم مورخہ ۲۳ فروری ۲۰۰۱ء)

دراصل علامہ نے اجتہاد کی ماہیت اور اس کی ضرورت پر انگریزی میں ایک مقالہ لکھا تھا جس کا تذکرہ جاوید اقبال صاحب نے تفصیل سے کیا ہے، کہا جاتا ہے کہ یہی مضمون علامہ نے عبدالماجد دریا آبادی کے پاس ان کی رائے معلوم کرنے کے لئے بھیجا تھا۔ مولانا عبدالماجد کی رائے خاصی مخالفانہ تھی۔ اس بارے میں علامہ اقبال نے ۲۳ مارچ ۱۹۲۵ء کے خط میں عبدالماجد کو لکھا کہ ''آپ کا نوٹ پڑھ کر مجھے تعجب ہوا معلوم ہوتا ہے کہ عدیم الفرصتی کی وجہ سے آپ نے وہ مضمون بہت سرسری نظر سے دیکھا ہے'' (اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۲۳۸)

اس مضمون سے خود اقبال بھی مطمئن نہیں تھے، کچھ تو اس وجہ سے کہ مضمون بہت ہی مختصر تھا اور بعض امور میں وہ علماء سے استفسار کرنا چاہتے تھے۔ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء کے خط میں آپ لکھتے ہیں:

''میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا تھا جس میں بہت سی باتیں نہایت مختصر طور پر محض اشارۃً بیان کی گئی تھیں۔ اب اسے کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کا ارادہ ہے۔ جس کا نام اسلام میرے نقطہ نظر سے (Islam As I understand it) ہوگا۔ اس عنوان سے مقصود یہ ہے کہ کتاب کا مضمون میری ذاتی رائے تصور کیا جائے جو ممکن ہے غلط ہو'' (اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۴۶، ۵۱)

بہر حال علامہ اقبال اس موضوع پر باقاعدہ کتاب نہ لکھ سکے البتہ اجتہاد کے موضوع پر انہوں نے اپنے معرکتہ الآرا خطبات میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

۲۲۔ اقبال نے ۱۷ جنوری ۱۹۳۲ء کے خط بنام خواجہ عبدالرحیم بارایٹ لا کے نام اپنی یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ''اسلام کے نزدیک زمین وغیرہ امانت ہے۔ ملکیت مطلقہ جس کو قدیم وجدید قانون دان تسلیم کرتے ہیں۔ مری ناقص رائے میں اسلام میں نہیں ہے۔ اس بارے میں فقہاء میں بہت سا اختلاف ہے'' (بحوالہ انوار اقبال، ص ۲۴۸)۔

۲۳۔ ڈاکٹر جاوید اقبال ''زندہ رود'' شیخ غلام علی، لاہور ۱۹۸۴ء جلد سوم، ص ص، ۶۸۔ ۶۵۔

۲۴۔ 'معارف' کے مئی ۱۹۲۷ء کے شمارے میں مولانا نے لاہور میں اقبال سے اپنی ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔

''ڈاکٹر اقبال سے یہ میری پہلی ظاہری ملاقات تھی اور مراسلت کی باطنی ملاقات تو ۱۹۱۴ء سے قائم ہے'' (معارف سلیمان نمبر ص ۲۳۲) مولانا کے اس بیان کے مطابق مراسلت کی ابتداء ۱۹۱۴ء میں ہوئی ہے جبکہ دستیاب خطوط میں پہلا خط یکم نومبر ۱۹۱۶ء کا ہے۔ پروفیسر امین اندرابی کے مطابق مولانا کے نام اقبال کے ۷۰ خط اقبال نامے میں شائع ہوئے ہیں۔ ۱۹۷۷ء میں طاہر تونسوی نے ان خطوط کو الگ مجموعے کی صورت میں ''اقبال اور سید سلیمان ندوی'' کے نام شایع کر دیا۔

(بحوالہ مطالعۂ مکاتیب اقبال از ڈاکٹر محمد امین اندرابی، ص ۲۵۷)

۲۵۔ ماخوذ از دیباچہ ''اقبال اور سید سلیمان ندوی، طاہر تونسوی، ص ۸، ۹، ۱۹۷۷ء دہلی

۲۶۔ ماخوذ تقریظ از سید صباح الدین عبدالرحمٰن، اقبال اور سلیمان ندوی، ص ۱۲۔

27. S.M. Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", Kitab Bhavan, New Delhi, 1974, p.126.

۲۸۔ اقبال (محمد) مترجم نذیر نیازی ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' اسلامک بک سنٹر دہلی، ۱۹۸۳ء

ص ۶۲، علامہ نے خطبات میں ایک حدیث شریف کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ رسول ﷺ اکثر یہ دُعا کرتے تھے" اللهم ارنی حقائق الاشیاء کماھی"(اے اللہ مجھے چیزوں کی حقیقت سے آگاہ کیجئے)

29. Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.146.

30. Reconstruction.... p. 148

۳۱۔ راقم نے اسی تحقیقی مقالہ کے باب اول میں حدیث معاذؓ پر بھرپور بحث کی ہے۔

32. Reconstruction.... p. 149.

33. Reconstruction... p. 149.

34. Reconstruction... p. 151.

35. Reconstruction... p. 151

۳۶۔ شیخ عطاءاللہ" اقبال نامہ"، لاہور، ۱۹۷۰ء ص ۴۶۔۵۱۔

۳۷۔ اقبال محمد (مترجم نذیر نیازی) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۲۵۵۔

محمد بن عبدالوہاب کے ذکر کے ساتھ آپ محمد بن تومرت کا نام لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ" محمد بن عبدالوہاب کی طبیعت اور خیالات کا رنگ بھی وہی تھا جو امام غزالی کے شاگرد محمد بن تومرت یعنی مخالف بدعات کے اس بربر مصلح کا جس کا ظہور اسلامی اندلس کے عہدِ زوال میں ہوا" (تشکیل جدید۔۔۔ص ۲۵۶)

محمد بن تومرت غزالی کا ایک چھوٹا ہمعصر تھا اور اپنے آپ کو غزالی کا شاگرد کہلاتا تھا۔

38. Reconstruction.... p.153.
39. Reconstruction...P.149.
40. Reconstruction... p. 153.

۴۱۔ خطبۂ ششم" الاجتہاد فی الاسلام" بحوالہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" مترجم نذیر نیازی، ص ۲۵۷

42. "The Principle of Movement in the Structure of Islam" p. 154. (Sixth Lecture in Reconstruction)

۴۳۔ مکتوب بنام سید سعید الدین جعفری، مورخہ ۲۴ نومبر ۱۹۲۳ء
(بحوالۂ اوراق گم گشتہ، مرتبہ رحیم بخش شاہین)

۴۴۔ گوہر نوشاہی ''ملفوظات اقبال مجلہ اقبال'' بزم اقبال لاہور ۲ ۱۹۷ء ص ۱۰۳،

45. A.R. Tariq, "Speeches and Statements of Iqbal" Lahore, 1973.

46. Reconstruction... p. 155.

رسولؐ نے فرمایا کہ ہمیں تین باتوں میں سب انسانوں پر فضیلت دی گئی ہے۔ (۱) ہماری صفوں کی مثال ملائکہ کی صفوں کی ہے۔ (۲) ہمارے لئے ساری زمین مسجد ٹھہرائی گئی ہے اور جب پانی نہ ملے تو ہمارے لئے اسی کی مٹی پاک ٹھہری (صحیح مسلم)

47. Reconstrucion... p. 156.

48. Reconstruction... p.156.

۴۹۔ اقبال ''اسلام اور احمدی تحریک'' انجمن خدام الدین لاہور، ۱۹۳۶ء
اصلی کتابچے کا نام "Islam and Ahmadism" ہے۔ ص ۲۴،۲۳۔

۵۰۔ اقبال، ''اسلام اور احمدیت'' ص ۲۳۔

۵۱۔ خطبات اقبال، چھٹا خطبہ ''الاجتہاد فی الاسلام'' مترجم نذیر نیازی، ص ۲۶۸۔

۵۲۔ خلیفہ عبدالحکیم ''مقالات حکیم'' مرتبہ شاہد حسین رزاقی جلد دوم، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۶

۵۳۔ ایضاً، ص ۱۲۸۔

54. "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" (sixth Lecture in Reconstruction) p. 157

55. Reconstruction... p. 157

۵۶۔ علامہ اقبال ''خلافت اسلامیہ'' مترجم چوہدری محمد حسین، ''مقالات اقبال'' مرتبہ عبدالواحد معینی، لاہور، ناشر، شیخ محمد اشرف، ۱۹۶۳ء ص ۸۸۔

۵۷۔ علامہ اقبال، ''اسلام بحیثیت ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین'' (انگریزی)
مطبع ہندوستان ریویو ۱۹۰۹، مرتبہ ایس وائی ہاشمی لاہور، اسلامک بک سروس، ۱۹۷۷ء، ص ۱۰۳۔

۵۸۔ علامہ اقبال ''شذرات فکر اقبال'' مرتبہ افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی اردو ادب، لاہور ۱۹۷۳ء ص ۱۴۰۔

59. Reconstruction.... p. 157.

۶۰۔ خطبات اقبال بحوالۂ عبدالمغنی ''اقبال کا نظریہ خودی'' مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی، ۱۹۹۰ء
چھٹا خطبہ ''اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول'' ص ۲۰۱۔

61. Reconstruction... p. 158.

62. Reconstruction... p. 161.
63. Reconstruction... p. 162.
64. Reconstruction... p. 162.
65. Reconstruction...164

۶۶۔ عبدالمغنی، ''اقبال کا نظریہ خودی'' مکتبہ جامعہ نئی دہلی، ص ۲۰۴۔

۶۷۔ ایضاً۔۔۔ص ۲۰۴

68. Reconstruction... p. 164.

۶۹۔ خلیفہ عبدالحکیم ''فکر اقبال'' ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۱۹۷۷ء، ص ۵۲۶

70. Reconstruction... p. 165.

اقبالؒ قرآن کو اصطلاحاً قانونی کتاب (legal book) نہیں مانتے ہیں بلکہ یہ ہدایت کامل ہے۔ مومنین کے لئے (ھدی للمتقین) ہے اس میں اجمالاً عائلی قوانین کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ آخر یہ قانونی ضابطہ (legal code) کیوں نہیں ہے۔ اس بارے میں آر۔ ایچ۔ گیلانی مدلل انداز میں گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"The reason is that it is not merely a Book of Law. It governs the whole of human life in a very wholesome manner. It convinces man to submit to God's sovereignity and persuades him to liberate to himself from the other bonds.... It lays down law at the proper places and points out, as well, that the legislative powers have been delegated to the prophet (peace be upon him)"

آپ مزید لکھتے ہیں:

"If the Quran had itself described all the principles and details of Islamic society and culture, Islam would have not been practicable, at least, for a common man. It would have been the concern of the scholars alone and that too, with practical limitations. But the Quran is a book, which, in the words of Iqbal, emphasised some of the detailed rules as foundation stone of the structure of the institutions and delegated rest of this function to the Holy Prophet (peace be upon him) to complete and practically demonstrate that".

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے

("The Reconstruction of Legal Thought in Islam" by R.H. Gillani, Delhi Publication, 1982, pp. 54-55, 56.

71. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 167.

۷۲۔ شاہ ولی اللہ، ''حجتہ اللہ البالغۃ، ص ص ۵۹۰۔

73. S.M. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam" p 97.

۷۴۔ شیخ عطاء اللہ، ''اقبال نامہ''، ناشر شیخ اشرف لاہور، ص ص ۱۴۸، حصہ اول۔

۷۵۔ عبدالمغنی، ''اقبال کا نظریہ خودی'' ص ص ۲۰۶۔

76. S.M. Iqbal, "The Reconstruction... p 168.

۷۷۔ سید نذیر نیازی، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' ص ۲۸۱۔

78. S.M. Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p 173
79. Reconstruction... p. 174.
80. Reconstruction... p. 173-174
81. Reconstruction... p. 176
82. Reconstruction... p. 177-178.

۸۳۔ سید نذیر نیازی ''تشکیل جدید الٰہیات'' ص ص ۲۹۰۔۲۸۹

باب پنجم

اقبال کے نظریۂ اجتہاد کا ایک جائزہ

علامہ اقبال بیسویں صدی کے ایک عظیم المرتبت اسلامی مفکّر کے طور پر ابھرے۔ آپ ملت مسلمہ کی زبوں حالی اور اضمحلال کے خاتمہ کے لئے نئے طرزِ فکر و عمل کے زبردست خواہاں تھے جو قرآن وسنت کی روح کے مطابق ہو۔ قرآن کو شاہ کلید قرار دیتے ہوئے آپ اسے ایک زندہ و پائندہ حقیقت جان کر اس کی تعلیمات کو لازوال قرار دیتے ہیں۔ انہی عوامل کی بناء پر آپ اجتہاد پر کافی زور دیتے رہے تاکہ قرآن وسنت کی حرکی، اور زندہ تشریح و توضیح کر کے اسے زمانۂ جدید کی سیاسی، ثقافتی، عمرانی، تعلیمی اور معاشی تقاضوں کے اہل بنایا جائے۔ انہی بیش بہا تقاضوں کی تکمیل کے لئے اقبالؒ نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے خطبات پیش کئے ہیں۔ عصر جدید میں اجتہاد کے حوالے سے اُن کی مربوط و مدلّل فکر اسلامی انہی خطبات میں نمایاں نظر آتی ہے۔ انہی وجوہات کی بناء پر سید مظفر الحسن نے ان خطبات کو ذہنی مائدہ (Intellectual Feast) قرار دیا ہے۔ آپ اقبالؒ کے ان خطبات کو نہ صرف عظیم اصولوں کی شاندار تشریح قرار دیتے ہیں بلکہ علمائے وقت کے لئے ان لیکچرز کو ''معنی خیز ذہنی تحریک'' (Pregnant Suggestions) کا نام دیتے ہیں۔[1]

دراصل اسلام کے وسیع و عمیق مطالعہ سے اقبالؒ کو ایسی وسعتِ قلبی نصیب ہوئی تھی کہ انہیں جہاں اور جس فلسفے میں بھی کوئی خوبی نظر آتی تھی تو وہ اسے نوعِ انسانیت کا مشترک ورثہ جان کر بغیر کسی ہچکچاہٹ کے اپنا لیتے تھے۔ فکر اقبال کی اسی وسعت کے تناظر میں سید وحیدالدین کہتے ہیں:

> ''اقبال کا مخصوص اندازِ فکر یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو مغربی فکر سے پورا فائدہ اٹھاتے ہیں لیکن مغربی فکر پر تکیہ کر کے نہیں بیٹھتے بلکہ قرآنی بصیرتوں سے اس کی تصحیح اور تکمیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ قرآن حکیم نے عالم خلق کو عالمِ امر

سے ممتاز کیا ہے۔ وہ فکر کے نئے راستے کھولتا ہے''[2]

عبدالمغنی علامہ اقبال کی اجتہادی کاوشوں کا اعتراف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اجتہاد و اعتماد کے ساتھ حکمائے مشرق اور فلاسفۂ مغرب کے قدیم وجدید نظریات خرد کو قرآن کے اصولِ دانش کی کسوٹی پر پرکھ کر فکر انسانی کے مسلسل ارتقاء کا سراغ لگایا ہے اور اس طرح ایک ایسا مربوط نظامِ فکر ترتیب دیا ہے جو جامع، وسیع، عمیق اور نتیجہ خیز ہے۔ یونان اور روم کے خیالات پر عرب وعجم کی تنقیدات سے یورپ اور امریکہ کے انکشافات و ایجادات تک کا احاطہ کر کے اقبال نے نہایت اہم موضوعات پر انسانی تصورات کی ایک مستند و موثر روداد بہت ہی دلچسپ اور بصیرت افروز انداز سے مرتّب کی ہے''[3]

اقبال اسلامی تعلیمات کو جدید علوم وفنون کی مدد سے نفسیاتی اور فلسفیانہ طور پر پیش کرنے کی ضرورت پر ہمیشہ زور دیتے رہے۔ ''خطبات'' رقم کرنے کی غرض وغایت بیان کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں:

''ان حالات میں (یعنی موجودہ حالات میں) مذہبی حقائق کی سائنٹفک تعبیر قدرتی معلوم ہوتی ہے۔۔۔ان خطبات میں میں نے اسلام کی فلسفیانہ روایات اور انسانی علم کے مختلف شعبوں میں پیش آنے والی حالیہ ترقیوں کو مدنظر رکھتے ہوئے مسلمانوں کے مذہبی فلسفہ کی تشکیل جدید کی جُزوی طور پر کوشش کی ہے۔ موجودہ دور اس کام کے لئے بالکل سازگار ہے''[4]

درحقیقت اقبال مغربی تہذیب وتمدن کے بڑھتے ہوئے اثر ونفوذ کو روکنے کے لئے جدید ذرائع و وسائل کی ضرورت کو شدّت سے محسوس کرتے تھے۔ اس لئے انہیں اس حقیقت کا

زبردست احساس رہا ہے کہ اسلام چونکہ ایک انقلابی تحریک ہے لہٰذا یہ تمام نظام حیات پر ہر زمان ومکان کے مطابق قابلِ عمل ہے۔لیکن برسوں کے جمود وانجماد نے مسلمانوں کے قلوب کو مضمحل کیا ہے اس لئے ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلام کو جدید فکر ونظر میں پیش کیا جائے تاکہ ایک اور بار یہ سسکتی ہوئی انسانیت کے دل ودماغ کو اس کی ضیا پاشی سے منور کردے۔اسی لئے آپ تقلید وجمود کے بجائے اجتہاد پر زور دیتے رہے تاہم ان کی یہ پیش رفت سست اور دھیمی پڑی۔اس کا ایک بڑا سبب قدامت پسند طبقے کا خوف اور عدمِ اعتماد ہے جو اجتہاد کے بجائے تقلید کو بہتر سمجھتا ہے۔[۵]

علامہ اقبال اجتہاد کے بارے میں بے حد سنجیدہ، محتاط فکر ونظر اور حزم واحتیاط سے سوچ بچار کرتے رہے بالآخر آپ نے لاہور میں ۱۹۲۴ء میں انتہائی نازک موقعہ پر اپنا خطبۂ اجتہاد پیش کیا جب کہ تنسیخ خلافت کے واقعہ کو ابھی صرف چھ ماہ ہوئے تھے۔ برصغیر کے مسلمانوں کے لئے تنسیخ خلافت کا صدمہ ناقابل برداشت تھا۔تحریک خلافت بھی ابھی جاری تھی۔ ان حالات میں تنسیخ خلافت کی حمایت اور اسے اجتہادی عمل قرار دینا اقبال کی اولوالعزمی کا اظہار ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ دراصل اُس ساری صورتِ حال کو پوری طرح سمجھنے کے لئے اُس وقت کے سیاسی اور تاریخی پسِ منظر کو مدنظر رکھنا نہایت ضروری ہے۔

مصطفیٰ کمال اتاترک نے جب ''خلافتِ اسلامیہ'' کا ادارہ جو ''خلافت عثمانیہ'' کے لقب سے ملقب تھا،ختم کردیا تو اقبالؒ نے بھی اولین ردعمل ظاہر کرتے ہوئے کہا۔

چاک کردی ترک ناداں نے خلافت کی قبا

پھر حسبِ عادت اور اپنی طبعی توازن پسندی کے تقاضے سے سوچا کہ ان احوال میں، جن سے مسلمان اس وقت دوچار تھے، اور ممکن بھی کیا تھا۔لہٰذا انہوں نے بھی اس وقت یہی مناسب سمجھا کہ پہلے مسلمان ممالک غلامی سے نجات حاصل کریں اور اپنے اپنے علاقوں میں اپنے

پاؤں پر کھڑے ہونے کی اہلیت پیدا کریں، اس کے بعد اسلامی کامن ویلتھ قسم کی کوئی شئے وجود میں آسکے گی۔اسی لئے علامہ اقبال نے ترکوں کے ''تجدّد'' کو اس وقت نیک فال جانا اور چاہا کہ دیگر مسلم معاشرے بھی اپنے اپنے سرمایۂ فقہ واجتہاد کو کھنگالیں۔سعید اکبرآبادی اقبال کے اس رویئے کے متعلق بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''علامہ صرف مسلمانوں کا نہیں بلکہ دنیا کے تمام انسانوں کا دردوغم اپنے دل میں رکھتے تھے۔اس بناء پر جب وہ دیکھتے تھے کہ اقوام شرق وغرب سب پر ایک قسم کا سکونِ مرگ طاری ہے تو طبعی طور پر ان کو بڑا صدمہ اور رنج ہوتا تھا''[٦]

یہی وجہ ہے کہ جب اقبال نے ترکی میں جمود اور سکونِ مرگ کے برخلاف انقلاب اور تبدیلی کے آثار دیکھے تو اس پر خوش ہوگئے کہ چلو حرکت وعمل کا آغاز تو ہوگیا۔وہ غلط عمل کو بے عملی پر ترجیح دیتے تھے۔کیونکہ بے عملی میں موت مضمر ہے اسی لئے فرمایا ہے

گر از دست تو کارِ نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است

جب یورپ میں فاشزم کی ایک حرکت مسولینی کی شکل میں پیدا ہوئی اور سنٹرل ایشیا میں کمیونزم اور سوشلزم کا دھماکہ انقلابِ روس کی صورت میں پیدا ہوا تو اقبال ادھر بھی متوجہ ہوگئے اور اسے بہ نظر استحسان دیکھنے لگے لیکن اُن کا یہ فوری تاثر ہوتا تھا۔سعید اکبرآبادی اس بارے میں بھی بحث جاری رکھتے ہوئے کہتے ہیں:

''وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ جب یہ (انقلابی) تحریکیں اپنے مضمرات اور مقاصد کے ساتھ آگے بڑھتیں اور اپنے اصل رنگ وروپ میں نمایاں ہوتیں تو علامہ تنقید کے نشتر سے ان پر عمل جراحی کرتے اور ان کا کھرا کھوٹا سب دنیا کے سامنے پیش کردیتے۔پس یہی معاملہ ترکی میں ضیا کی شاعری اور کمال اتاترک

کی اصلاحات کے ساتھ پیش آیا۔ اس لئے کسی تحریک سے متعلق علامہ اقبال کی اصل رائے وہ ہے جو اس تحریک کے نشیب و فراز کو جانچنے اور پرکھنے کے بعد بالکل اخیر میں ظاہر کی ہے نہ کہ وہ جس کا اظہار تحریک کے بالکل آغاز میں کیا ہے''[7]

ترکی انقلاب کی مذمت کیوں؟

مصطفےٰ کمال اتاترک سے اقبال نے جو امیدیں وابستہ کر رکھی تھیں وہ پوری نہ ہوئیں کیونکہ اس نے قدم قدم پر مغربی تہذیب وتمدن کی اندھی تقلید جاری رکھی جس سے اسلامی اقدار پر شدید ضربیں پڑگئیں۔ اقبال اس وجہ سے اُن سے زبردست بددل ہو گئے اور انہوں نے ''جاوید نامہ''، ''بالِ جبریل'' اور ''ضربِ کلیم'' وغیرہ میں ان کی زبردست مذمت کی۔ چنانچہ ''ضربِ کلیم'' میں آپ مصطفےٰ کمال کو تجلیٔ افرنگ قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

ترا وجود سراپا تجلّیٔ افرنگ
کہ تو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر
مگر یہ پیکر خاکی خودی سے ہے خالی
فقط نیام ہے تو زرنگار و بے شمشیر

دوسری جگہ اتاترک کو خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں

لادینی و لاطینی کس پیچ میں اُلجھا تو
دارو ہے ضعیفوں کا لا غالب الّاھو

۱۹۳۱ء میں اقبال ''جاوید نامہ'' میں سعید حلیم پاشا کی زبانی فرماتے ہیں کہ اگر ترکی کے لات و منات افرنگ سے آئیں تو کعبے کے لئے رختِ حیات نیا نہیں بن جائے گا کیونکہ ترکوں کی

تازہ تہذیب کی جدّتیں تو افرنگ ہی کی پرانی باتیں ہیں۔

تو نہ گردد کعبہ را رختِ حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگ نو درچنگ نیست
تازہ اش جز کنۂ افرنگ نیست

علامہ اقبالؒ نے ترکوں کو متنبہ کرتے ہوئے کہا کہ اپنی تہذیب چھوڑ کر مغرب کے فسوں میں غرق نہ ہو جاؤ، اگر مسلمانوں کی طرح جگر رکھتے ہو تو اپنے ضمیر پر نظر ڈالو اور قرآن کریم کی تعلیمات پر نظر رکھو۔

چوں مسلمانان اگر داری جگر
در ضمیر خویش و در قرآن نگر
صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست
عصر ہا پیچیدہ در آناتِ اوست[9]

دراصل تُرکی نے اتحادیوں کے پنجے سے چھوٹ کر مغرب کی کورانہ تقلید کی اور ناعاقبت اندیشانہ اصلاحات کو رواج دیا جس سے پورے عالم اسلامی کو زبردست دھچکا لگا لہٰذا اقبال نے ان اصلاحات سے آخر کار یہی اندازہ کیا کہ روحِ مشرق ابھی بدن کی تلاش میں ہی سرگرداں ہے اس لئے آپ پکار اٹھے۔

مری نوا سے گریبانِ لالہ چاک ہوا
نسیم صبح چمن کی تلاش میں ہے ابھی
نہ مصطفٰے نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

مری خودی بھی سزا کی ہے مستحق لیکن
زمانہ دارو رسن کی تلاش میں ہے ابھی

ایک فکری خلاء

علامہ اقبالؒ کے اخلاص و عمل اور تجدید و احیاء دین کے عملِ صالح کے بارے میں جہاں مکمل اطمینان و ایقان حاصل ہوتا ہے وہیں یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اسلامی نظامِ حیات جس کی بقاء کے لئے وہ ساری عمر تڑپتے رہے اور نفاذِ کتاب وسنت جو ان کی زندگی کا ماحصل تھا، اس کی ترتیب نفاذ اور تدبیر کار میں ان کے ہاں ایک فکری خلا دکھائی دیتا ہے۔ وہ فکری خلاء کس نوعیت کا تھا اسے متعین کرنا یہاں نہایت ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اس کے بغیر ان کے تجدیدی کارنامے کا جائزہ لینا ناممکن ہے۔ اس سلسلے میں سید اسعد گیلانی مدلّل انداز میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اگر کوئی محقق (researcher) یہ بات کہے کہ ان کے افکار (یعنی علامہ اقبال کے افکار) میں عدم مطابقت (inconsistency) پائی جاتی ہے تو اس سے اختلاف کیا جائے گا، البتہ فکری ارتقاء کا ایک مسلسل عمل ان کے فکری سفر میں موجود ہے۔ وہی ارتقائی عمل جو تارے کو رب قرار دینے، پھر چاند پر ٹھہرنے اور پھر سورج پر رُک کر یہ کہنے سے سامنے آتا ہے کہ ''یہ بڑا ہے یہی میرا رب ہے'' اور جب وہ بھی ڈوب جائے تو پکارنے والا پکار اٹھے کہ میں فنا پذیر چیزوں کا پرستار اور متوالا نہیں ہوں، میرا رب تو وہی ہے جو ان سب کا پیدا کرنے والا ہے۔ اقبالؒ بھی اپنے افکار کی دنیا میں مسلسل سفر کرتا رہا ہے اور اس کا یہ سفر تلاش وجستجو اور حقیقی منزل تک پہنچنے کا سفر ہے۔ چونکہ وہ روحانی طور پر حضور اکرمؐ کا دامنِ گرفتہ ہے

اس لئے بہت جلد وہ وطنی قومیت اور علاقائی مسلم قومیت کے حیرت کدے سے گذر کر نظریاتی اسلامی قومیت، توحید، کتاب و سنت، رسول اکرمؐ کی قیادتِ انسانیت اور خلفائے راشدین کی مثالی خلافت تک پہنچ جاتا ہے اور پھر اسے انسانی زندگی کی قدیم و جدید ساری الجھنوں کا حل اسی کتاب مبین میں مل جاتا ہے جو انسانوں کے مالک کی طرف سے اس کے بندوں کی طرف ہدایت نامہ اور کتابِ انسانیت بنا کر بھیجی گئی ہے۔ اس طرح اقبالؒ کو وہ محکم بنیاد مل جاتی ہے جس پر قائم رہ کر اس نے وہ کارنامہ سرانجام دیا ہے جسے ہم جزوی طور پر تجدید و احیاءِ دین کا کارنامہ قرار دے سکتے ہیں''۱۰

غرض علامہ اقبالؒ احوالِ زمانہ کے ساتھ قدم بہ قدم آگے بڑھتے رہے، رُکے نہیں، اسی لئے ان کا تصورِ اجتہاد خود اجتہاد ہی کی طرح ارتقا پسند اور ارتقا پذیر رہا۔ لہٰذا ہمیں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی روشنی میں دور مابعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور تصریحات کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اقبالؒ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کے رُک نہ گئی تھی بلکہ ''فکرِ اقبال''، ''تشکیل جدید'' کے بعد ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔ ان کا ہرگز یہ خیال نہیں تھا کہ افکار اسلامی کے متعلق انہوں نے جو خیالات خطبات میں ظاہر کئے تھے وہ حرفِ آخر ہیں۔ بلکہ آپ نے واشگاف الفاظ میں کہا ہے۔

''میں نے عصر حاضر کی ذہنی اور فکری استعداد کے مطابق اسلام کو سمجھانے کی کوشش کی ہے فکر انسانی مسلسل ارتقاء پذیر ہے اس لئے آئندہ اسلام کی تعبیر اور اس کی تشریح و توضیح کے لئے نئے نئے پیرایائے بیان پیدا ہوں گے۔ اس لئے مسلمانوں کو فکر انسانی کی ترقی پذیری کی اس رفتار پر نگاہ رکھنی چاہیے تاکہ وہ آئندہ بھی عصر نو کی زبان میں اسلام کی تشریح کا فریضہ انجام دے سکیں''۱۱

تدوین فقہ جدید وقت کی اہم ترین ضرورت

اقبالؒ کے نزدیک تدوین فقہ جدید وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ یہی آرزو اُن کی زندگی میں ان کے دل کی دھڑکن بن گئی تھی۔ اس عظیم ملی ضرورت کے لئے آپ مسلسل اور پیہم کوشاں رہے۔ آپ کے خیال میں ہر دور میں اسلامی نظام قانون میں ارتقاء کا عمل جاری رہا ہے۔ یہ عمل خلافتِ راشدہ کے دور سے لیکر اورنگ زیب عالمگیر کے دور تک کسی نہ کسی طرح تدریجی ارتقائی مراحل سے گذرتا رہا ہے۔ علمائے فقہا نے اس اہم ترین کام کو ہر دور میں سر انجام دیا ہے البتہ جب سے ہند میں علمی اور اسلامی میخانے (ادارے) بند ہوئے اسی وقت سے اسلامی قانون کے ارتقاء کا عمل رک کر ایک خلأ پیدا کر گئے۔ انہی عوامل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے تیرا فیض ہو عام اے ساقی

اقبالؒ کے نزدیک تین سو سال کے ارتقائی عمل کے خلأ کو پُر کرنے کی ایک تدبیر یہ ہے کہ ایک مجلس قانون ساز بیٹھے جو اپنی فکری کوششوں سے اس خلأ کو پُر کردے۔ یہی مجلسِ قانون ساز جدید ریاست کی جدید ضروریات کے مطابق قانونِ اسلامی کو مرتب و مدّون کرے اور موجودہ حالات میں اسے عدالتوں میں نفاذ کے قابل بنانے کے لئے دفعہ وار (codify) ترتیب دے۔ اس ضمن میں آپ نے واضح طور پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا ہے۔

''موجودہ دور میں اسلام کی سب سے بڑی ضرورت فقہ کی تدوین جدید ہے تاکہ زندگی کے ان سینکڑوں، ہزاروں مسائل کا صحیح اسلامی حل پیش کیا جائے جن کو موجودہ قومی اور بین الاقوامی، سیاسی، معاشی اور سماجی ارتقاء نے پیدا کیا ہے''[۱۲]

آپ نے ۱۹۳۳ء میں ایک تقریر کے دوران کہا:

''میں علماء کی اسمبلی کے قیام کا مشورہ دوں گا جس میں مسلمان وکلاء بھی شامل ہوں جو فقہ سے واقف ہوں۔ اس کا مقصد اسلام کی حفاظت اور تجدید ہے اس طور پر کہ بنیادی اصولوں کی رُوح قائم رہے۔ اس جماعت کو دستوری سند حاصل ہو تا کہ کوئی قانون جو مسلمانوں کے پرسنل لأ پر اثر انداز ہوتا ہو، اس اسمبلی کے بغیر قانون نہ بن سکے۔ اس تجویز کے عملی فائدے کے علاوہ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ زمانۂ حاضر کو بھی اسلام کے قانونی ادب کی بیش بہا قیمت کا اندازہ نہیں ہے''۔ ۱۳

سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے خیالات بھی عصرِ حاضر میں تدوین فقہ جدید کے متعلق کم و بیش اقبال ہی کے خیالات سے مطابقت رکھتے ہیں۔ آپ بھی عصر جدید میں اسلامی قانونی اکیڈمی کے قیام پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں:

''ایک قانونی اکیڈمی قائم کی جائے جو اس پورے کام کا جائزہ لے جو علم قانون میں ہمارے اسلاف اس سے پہلے کر چکے ہیں اور ان ضروری کتابوں کو جو ہمارے فقہ اسلامی کی واقفیت کے لئے ناگزیر ہیں اردو زبان میں صرف منتقل ہی نہ کرے بلکہ ان کے مواد کا زمانۂ حال کے طرز ترتیب کے مطابق مرتب بھی کر دے تا کہ ان سے پورا پورا فائدہ اٹھایا جا سکے''۔ ۱۴

تدوین احکام کے ضمن میں بھی بحث کرتے ہوئے سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ علامہ اقبالؒ کے خیال کے عین مطابق عالم اسلامی کو یہی مشورہ دیتے ہیں:

''ذمہ دار علماء اور ماہرین قانون کی ایک مجلس مقرر کی جائے جو اسلام کے قانونی احکام کو جدید دور کی کتب قانونی کے طرز پر دفعہ دار مدوّن (codify) کرے''۔ ۱۵

اس کے علاوہ آپ تعلیم قانون کے نصاب میں تین مضامین شامل کرنے پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک جدید زمانے کے اصولِ قانون (jurisprudence) کے ساتھ ساتھ اصولِ فقہ کا مطالعہ، دوسرے اسلامی فقہ کی تاریخ کا مطالعہ، تیسرے فقہ کے تمام بڑے بڑے مذاہب (اسکولوں) کا غیر متعصّبانہ مطالعہ کیا جانا چاہیئے۔

اجماع اور قیاس کی تشکیل نو

علامہ اقبالؒ کے نزدیک دورِ حاضر کے مسائل اتنے متنوع ہیں کہ ان کا حل ایک عالم یا مفتی کے بس کی بات نہیں بلکہ محض دینی علوم کا علم بھی کافی نہیں۔ آج کے مسائل کے حل کے لئے معاشیات، طبیعات، قانون، نفسیات، انجینئرنگ وغیرہ کا علم بھی ضروری ہے۔ ایک ہی شخص ان تمام علوم کا ماہر نہیں ہوسکتا، اس لئے مختلف علوم کے ماہرین کی شمولیت ضروری ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک اجتہاد اور اجماع دونوں کو اکٹھا کرنے کی ضرورت ہے۔ اجتہاد انفرادی کے بجائے اجتماعی ہو اور اس کے لئے ادارے قائم کئے جائیں۔

علامہ اقبالؒ نے اجماع اور قیاس دونوں کی تشکیل نو پیش کی۔ اجماع کو آپ نے مصدر کی بجائے طریقہ اجتہاد اور اصول کے طور پر پیش کیا۔ اجماع کی روایتی تعریف میں اجماع کی تمام ذمہ داری علماء کی ہے۔ ان کے نزدیک دورِ حاضر میں اجماع کا مطلب ایسا ادارہ ہے جس میں علماء دوسرے لوگوں کے ساتھ مل بیٹھ کر مسائل پر غور وفکر کریں اور اتفاق رائے سے مسائل کا حل تلاش کریں۔ یہاں اقبالؒ علماء کی امتیازی حیثیت یا فقہی ولایت کے قائل نظر نہیں آتے۔ اجماع کی یہ حیثیت صرف اجماع صحابہ کو دی جاسکتی ہے۔ دورِ حاضر میں اقبالؒ کے نزدیک قانون ساز اسمبلیاں اجماع کے اداروں کا کام کرسکتی ہیں۔[۱۶]

علامہ اقبالؒ کی رائے سے ملتی جلتی رائے دورِ جدید کے اہم اسلامی دینیات کے ماہر

محمد تقی امینی کی بھی ہے۔ آپ فقہاء کے بجائے ''اہل حل وعقد'' کہتے ہوئے ایسے اہل بصیرت و تجربہ کار لوگوں کی طرف اشارہ دیتے ہیں جو زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھتے ہوئے اس قانون سازیہ کے معاون بن سکتے ہیں چنانچہ آپ اس بارے میں اپنے خیالات کا اظہار یوں کرتے ہیں:

> ''اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں ''اہل حل وعقد کی ایک مجلس مشاورت قائم ہو اور حالات و مسائل کے غور وفکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے۔ جو کہ ایک طرف کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریاتِ زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا بھی ہو۔''[۱۷]

آپ کے اس اقتباس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا مجلسِ مشاورت سے مراد پارلیمنٹ ہے یا مجلسِ قانون یا محض اہل حل وعقد کی ایک جمعیت جو مشورے پیش کرتی رہے۔ یہ ابھی واضح نہیں ہے کہ ''اہل حل وعقد'' سے اُن کی کیا مراد ہے، یعنی وہ لوگ کن اوصافِ حمیدہ کے مالک ہونے چاہیں اور علم و دین سے اُن کی آگہی کا درجہ کیا ہوگا۔ یہ جملہ مسائل ان کے یہاں تشنۂ تشریح ہیں جبکہ علامہ اقبالؒ نے اس بارے میں وسیع القواعد سے اصول بتائے ہیں جن میں کسر وانکساری کی گنجائش بالکل واضح ہے تاکہ عملی مشکلات کو ان اصولوں کی روح کے مطابق حل کیا جا سکے۔ اسی لئے آپ محدود عرصے کے لئے علماء اور اسکالرس کا باضابطہ بورڈ تشکیل دینے کے حق میں ہیں جو براہِ راست دینی مسائل و معاملات سے تعلق رکھنے والے امور پر صلاح مشورے سے رائے زنی کریں۔ اقبالؒ کے اس ''اجتماعی اجتہاد'' کی تائید عالم اسلام کے ایک مشہور جدید فقہی عالم استاذ ابوزہرہ کے خیالات سے بھی ہوتی ہے دونوں میں صرف اتنی فرق دکھائی دیتی ہے کہ اقبال ''اجتماعی اجتہاد'' کو موجودہ پارلیمانی ایوان کی صورت دینا چاہتے ہیں اور ابوزہرہ اس کو ذرا وسیع کرتے ہوئے پوری اُمت مسلمہ کے لئے ایک ایسی

اکیڈمی میں تبدیل کرنے کا مشورہ دیتے ہیں جو اکیڈمی بالکل اسی طرز کی ہونی چاہیئے جیسے ہمارے ہاں آج کل کی لسانی اور سائنسی اکیڈمیاں ہیں وہ ایک فقہی اکیڈمی قائم کرنے کا مشورہ دیتے ہیں جس میں ایسے بلند پایہ فقہاء ہر اسلامی ملک سے چُنے جائیں جو موجودہ مروّجہ علوم سے بھی پوری طرح واقف ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ تقویٰ میں بھی اعلیٰ معیار کے متحمل ہوں۔ ان خیالات کا ذکر آپ اپنی عربی تحریر ''الاجتهاد فی الفقة الاسلامیه'' میں یوں کرتے ہیں:

ان یوسس مجمع للفقة الاسلامی علیٰ طریقة المجامع العلمیة واللغویة (الاکادیمیات) ویضم هذا المجمع من بلد اسلامی اشهر فقهائه الراسخین ممن جمعوا من العلم الشرعی والاستنا ره الزمنیة وصلاح السیرة والتقویٰ[18]

یعنی اس کا اسلوب عمل یہ ہو کہ فقہ اسلامی کے لئے بھی ایک ایسی اکاڈمی بنائی جائے جیسے سائنسی اور لسانی اکادمیاں ہیں۔ اس اکادمی میں ہر اسلامی ملک کے معروف فقہائے راسخین شامل ہوں جن کی ذات میں شرعی علم، عصری روشنی، حسن سیرت اور تقویٰ جمع ہوں۔

علامہ اقبالؒ کے خیال کے عین مطابق استاذ ابوزہرہ کے علاوہ دوسرے معاصر علماء نے بھی دورِ جدید کے مقتضیات کے تحت اجتماعی اجتہاد اور اجتماعی فقہی اکیڈمیوں کے قیام پر زور دیا ہے۔ ان میں شیخ عبدالوہاب خلاف[19]، شیخ محمود شلتوت[20]، شیخ مصطفیٰ الرزقا[21]، شیخ طاہر بن عاشورہ[22] اور ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ یہاں تک فرماتے ہیں:

''ہمارے لئے ضروری ہے کہ عربی زبان و ادب کے ساتھ اسلامی فقہ اور اس کی توضیح وتشریح کے لئے ایک اکیڈمی ہو کیونکہ عربی اکیڈمی تو زبان و ادب کی بیش

بہا خدمات انجام دے رہی ہے لیکن فقہ اکیڈمی کی ضروریات زیادہ شدید ہے اس لئے کہ پیش آمدہ مسائل میں قرآن وسنت کی رہنمائی تلاش کرنا زبان کے مسائل سے زیادہ تنوع اور تراکیبیں رکھتا ہے۔ لیکن کسی فرد واحد یا متعدد افراد سے جو مختلف موضوعات پر اپنے طور سے کام کررہے ہیں یہ کام انجام نہیں پاسکتا۔ لہٰذا ایک ایسی اکیڈمی کی ضرورت ہے جو ہر سال پیش آمدہ مسائل پر علماء کو دعوتِ تحقیق دے اور ہر موضوع کا ماہر اپنے موضوع کے اعتبار سے اس کی تفصیلات کا مطالعہ کرے۔ پھر اجتماعی طور پر ہر سال مذاکرہ ہو جس میں ہر فرد اپنے خیالات ونتائجِ تحقیق پیش کرے۔ پھر اجتماعی قرارداد منظور کی جائے اور اس کی بنیاد پر شرعی حکم کا نفاذ ہو جس پر عمل کرنا مسلمانوں کے لئے ضروری ہو، میرے نزدیک اسی عمل کا نام اجماع ہے''[۲۳]

متعدد علماء عصر نے اقبالؒ کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے اجتماعی اجتہاد کے لئے دورِ حاضر میں علمی ولسانی اکیڈمیوں کے طرز پر فقہ اسلامی کی ایک انٹرنیشنل (مسلم) اکیڈمی قائم کرنے پر زبردست زور دیا ہے جس میں عالم اسلام کے مشہور اور راسخ علماء کی خدمات حاصل کی جائیں اور اس کا نام ''الفقۃ الاسلامی العالمی ''(عالمی فقہ اکیڈمی) ہو۔[۲۴] یہی عالمی فقہ اکیڈمی ان گوناگوں مسائل کا اسلامی حل تلاش کرسکتی ہے جو امت مسلمہ کو آج کل درپیش ہیں۔ اسی جذبے کے تحت ۱۹۷۶ء میں ''رابطہ عالم اسلامی'' نے اپنی سرگرمیوں کا دائرہ وسیع کرتے ہوئے اسلامی فقہ اکیڈمی قائم کی۔ یورپ اور مسلم دنیا کی متعدد فقہ اکیڈمیاں اس سے وابستہ ہوئیں اور اس کی کونسل اپنے سالانہ اجتماعات میں مسلمانوں سے متعلق فقہی امور میں جو فیصلے کرتی ہے بالعموم انہیں حتمی تسلیم کرلیا جاتا ہے۔

''قیاس'' کے متعلق اقبالؒ اور معاصر علماء کا نقطہ نظر:

قیاس (Analogy) کا مسئلہ تو علامہ اقبالؒ کے نزدیک قانون سازی میں مماثلتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینا ہے۔ اس مسئلہ کے بارے میں اقبالؒ بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں بھی فقہا نے یونانی منطق کو اسلامی طریق استنباط پر فوقیت دے دی۔ اس لئے آپ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اجتہاد میں استخراجی کی بجائے استقرائی منطق اور مقاصد شریعت پر توجہ مرکوز کی جائے۔ اپنے چھٹے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں اقبال اپنے زمانے کی خواتین کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تقلید اور قیاس کی پابندی کی وجہ سے خود دین اسلام پر زد پڑ رہی تھی مثلاً لا پتہ خاوند کی بیوی کو حنفی فقہا پچاس سال تک انتظار کراتے تھے۔ خاوند مار پیٹ کرے، نان ونفقہ روک لے یا دوسرے طریقوں سے بیوی پر ستم ڈھائے تو حنفی فقہ کے مطابق بیوی کو عدالت میں جانے کا کوئی اختیار نہیں تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں ان سخت قوانین سے تنگ آ کر مسلمان عورتوں نے شوہروں کے ظلم وستم سے آزادی حاصل کرنے کے لئے یہ حیلہ اختیار کیا کہ وہ عدالتوں میں حاضر ہو کر ترک مذہب کا اعلان کرتیں اور تنسیخ نکاح کا دعویٰ کر کے شوہر سے آزاد ہو جاتیں۔ ان میں اکثر بعد میں دوبارہ مسلمان ہو جاتیں لیکن اس سے ارتداد کا فتنہ شروع ہوا۔ چنانچہ بیسویں صدی کی دوسری دہائی یعنی ۱۹۲۰ء، ۱۹۲۵ء تک عدالت میں ایسے مقدمات کی تعداد میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا۔ مسلمان عورتوں نے تنسیخ نکاح کے لئے عیسائی ہونے کا دعویٰ کیا۔ ان حالات میں علامہ اقبالؒ ہی نے سب سے پہلے عالم اسلام کو اس جانب توجہ دلائی۔ آپ نے واضح کیا کہ مذہب، عقل، نسل اور جان و مال کی حفاظت تو اسلامی قانون کے مقاصد میں سے ہے لہٰذا اگر فقہ اسلامی نے مظلوموں کی دادرسی نہیں کی تو لوگ مذہب سے برگشتہ ہو کر کوئی اور راہ اپنا لینے پر مجبور ہوں گے۔ [۲۵]

انہی عوامل کے پیش نظر علامہ اقبالؒ قیاس کی جگہ مقاصد شریعت کے استدلال کی

ضرورت پر زور دیتے ہیں تا کہ درج بالا اور دیگر مسائل آسانی سے حل کئے جا سکیں۔ اگرچہ علامہ کو ان مسائل کے ابھارنے پر مخالفت کا سامنا کرنا پڑا لیکن اسی سے بحث و تمحیص کا دروازہ کھل گیا اور عورتوں کے مسائل پر گفتگو کا آغاز ہو گیا۔ علماء وفقہا اس طرف متوجہ ہوئے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بعض دوسرے علماء کو اس جانب توجہ دلائی۔ حرمین شریفین کے علماء دین سے خط و کتابت کی۔ فقہ حنفی کے علاوہ دوسرے مذاہب فقہ کی آراء کا جائزہ لیا اور پھر تحقیق و تفتیش کے بعد ایک جامع و مانع تحریر ''الحیلة الناجزه للحلیة العاجزه '' کے نام سے منظر عام پر لائی جو درحقیقت علمائے دیوبند کی ایک مجلس کا اجتہاد ہے۔ اس میں لاپتہ خاوند، نان و نفقہ کی تنگی، شوہر کی مار پیٹ اور ظلم وستم وغیرہ مسائل پر عورتوں کو عدالت میں جانے کا حق تجویز کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی تجویز کیا گیا کہ شوہر بیوی کو طلاق کا حق تفویض کر سکتا ہے اور جب حالات ناقابل برداشت ہو جائیں تو بیوی اس حق کو استعمال کرتے ہوئے شوہر کو طلاق دے سکتی ہے۔ اسی تحریری اجتہاد کو بنیاد بنا کر مسلمانانِ ہند نے ایک شریعت بل قانون ساز اسمبلی کو پیش کی جو بالآخر ۱۹۳۹ء میں تنسیخ نکاح کے ایکٹ کی صورت میں منظور ہو گیا۔ بیسویں صدی میں اجتہاد اور اس کی بنیاد پر قانون سازی کی یہ ایک اہم مثال تھی۔[۲۶] اول تو اس میں واقعتاً پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی گئی۔ علامہ اقبالؒ اسی حل کے لئے قیاس کے بجائے مقاصد شریعت سے استدلال پر زور دیتے ہیں۔

دوسرے، علماء کی جماعت نے اس اجتہاد میں برابر شرکت کی۔ یہ اجتہاد فی المذہب نہیں تھا یعنی صرف حنفی مذہب ہی تک محدود نہیں تھا بلکہ دوسرے مذاہب کی آراء پر عمل کا فتویٰ دیا گیا۔ تیسرے، یہ اجتہاد باقاعدہ قانون سازی کے عمل سے گذر کر قانون بنا۔ چوتھے، یہ قانون ایک غیر مسلم حکومت کی منظوری سے جاری ہوا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ دورِ استعمار میں بھی اجتہاد کا عمل جاری رہا ہے۔

مختلف تحقیقاتی ادارے

آزادی کے بعد مسلم ممالک کو جو مسائل درپیش رہے، ان میں طرزِ حکومت، معاش اور معاشی استحکام، قانون سازی اور تعلیم وغیرہ کے بنیادی مسائل کا سامنا کرنا پڑا، ان میدانوں میں بھی انقلابی اقدامات اور اجتہادات کی ضرورت تھی۔ اسی ضرورت کے تحت پاکستان میں بھی کئی تحقیقی ادارے قائم کئے گئے۔ کراچی میں مرکزی ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ۱۹۶۰ء میں قائم کیا گیا جواب ادارۂ تحقیقات اسلامی کے نام سے بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کا ایک حصہ بن گیا ہے۔ لاہور میں بھی ادارۂ ثقافت اسلامیہ، اور اقبال اکیڈمی قائم کی گئی۔ جہاں پر علوم اسلامی اور اقبالیات پر تحقیق کا کام شدومد سے جاری ہے۔ اسی طرح مشرقی پاکستان میں اسلامی اکیڈمی کا قیام عمل میں لایا گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ اسلامی مشاورتی کونسل قائم کی گئی جواب اسلامی نظریاتی کونسل کے نام سے کام کررہی ہے۔ ان اداروں نے تحقیقی اور اشاعتی منصوبوں کے ساتھ ساتھ بیشتر ملکی اور بین الاقوامی مسائل پر بھی اجتہادات پیش کئے۔ ادارۂ ثقافت اسلامیہ نے خلیفہ عبدالحکیم کی قیادت میں معاشی، سیاسی اور قانونی مسائل پر تحقیقات شائع کیں۔ خلیفہ عبدالحکیم نے خود بھی ان مسائل پر خامہ فرسائی کی اور قانون سازیہ میں برابر حصہ لیتے رہے۔[۲۷] اس طرح انہوں نے علامہ اقبال کے فقہ جدید کے ادھورے خواب کو آگے لیجانے میں اہم حصہ ادا کیا۔ آج کل اس ادارے کے سربراہ ڈاکٹر رشید احمد جالندھری ہیں، جن کی ذات میں مشرق ومغرب یعنی جامعہ الازہر اور کیمبرج یونیورسٹی کی علمی روایات جمع ہیں۔ ان کی سربراہی میں یہ ادارہ کافی فعال بن گیا ہے۔ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی اور اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی اجتہادی پیش رفت میں حصہ لیا۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹیڈیز (جامعہ ملیہ اسلامیہ) دہلی کے اہتمام سے دسمبر ۷۶ء کے اواخر میں ایک اعلیٰ پایہ کا سیمنار منعقد کیا گیا جس میں اجتہاد اور اقبال کے

حوالے سے کم وبیش دس مقالے پڑھے گئے اور جولائی ۱۹۷۸ء میں مرحوم مشیر الحق اور ضیاً الحسن فاروقی کے اہتمام سے ''فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' کے عنوان کے تحت یہ مقالات کتابی صورت میں چھپ گئے۔

کچھ مدت پہلے انسٹی ٹیوٹ آف ابجیکٹیو سٹیڈیز نئی دہلی کی طرف سے بھی ''اجتہاد'' کے وسیع موضوع پر سمینار منعقد کیا گیا اور پھر مستند اور سر برآوردہ دانشوروں کے پڑھے گئے یہ مقالات ۱۹۹۸ء میں ''اجتہاد اور مسائل اجتہاد'' کے نام زیورِ طباعت سے آراستہ کئے گئے۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر نے بھی علامہ اقبال کے بارے میں اپنے قیام سے لیکر اب تک قابل قدر تحقیقی اور تنقیدی کام سرانجام دیا ہے۔ اس ادارے کا آغاز پروفیسر آل احمد سرور (مرحوم) کے ہاتھوں ہوا اور اس وقت اس کے سربراہ ڈاکٹر بشیر احمد نحوی ہیں۔ یہ ادارہ خالص علمی اور تحقیقی نوعیت کے کام سرانجام دیتا ہے۔ اس شعبے میں اقبال کے فکر و فلسفہ اور شاعری کے حوالے سے اس وقت تک بائیس ایم فل اور گیارہ پی ایچ ڈی کے مقالے لکھے جاچکے ہیں اور تحقیقی عمل برابر جاری وساری ہے۔

اقبال کے فکر وفن اور فلسفہ کے بارے میں یہ ادارہ مختلف موضوعات پر اب تک تین درجن سے زائد سمینار منعقد کراچکا ہے اور تقریباً تیس ماہرین اقبالیات نے توسیعی خطبات پیش کئے ہیں۔ اس کی مطبوعات کی تعداد ساٹھ تک پہنچ چکی ہے۔ اس ادارے کا کتب خانہ اقبال سے متعلق برصغیر کا اہم کتب خانہ ہے جہاں تقریباً دس ہزار کتب اور رسائل موجود ہیں۔ اقبال کا عرفان عام کرنے اقبال کے سلسلے میں ماضی کے تجزیئے، حال کی تفہیم اور مستقبل کے منصوبوں کو ان کے فکر وفلسفہ کی روشنی میں عملی کام کرنے کی جانب اس ادارے کی کاوشیں قابل قدر ہیں۔

اجتماعی اجتہاد کی عملی ترویج

علامہ اقبالؒ کی دعوتِ اجتہاد سے بیسویں صدی میں اجتہاد کا عمل کافی تیز رہا۔ جس میں علماء اور مدارس نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اس ضمن میں ایک اہم پیش رفت دارالافتاء کا قیام ہے۔ تقریباً ہر دینی مدرسے میں دارالافتاء قائم کیا گیا ہے جہاں فتاویٰ کا باقاعدہ اندراج ہوتا ہے۔ ان کے جوابات دیئے جاتے ہیں اور پھر مجموعوں کی شکل میں چھپنا شروع ہوتے ہیں۔ تقریبا تمام اسلامی ممالک میں اب فتاویٰ کے ادارے قائم کئے گئے ہیں اور وہاں سے اب باضابطہ طور پر فتاویٰ کے مجموعے شائع ہوتے ہیں۔ جامعہ الازہر کا ''الفتاویٰ الاسلامیہ'' تیرہ سے زیادہ جلدوں میں چھپ چکا ہے۔ بیسویں صدی کی ایک اور اہم پیش رفت اجتماعی اجتہاد کے ادارے ہیں۔ مثلاً سعودی عرب میں ''المجمع الفقہی'' اور بھارت میں ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' جہاں تھوڑے وقفے کے بعد امت مسلمہ کو پیش آمدہ مسائل پر علماء اور فقہاء مل بیٹھ کر غور وفکر کر کے اپنی آراء پیش کرتے ہیں۔ ان کی آراء پر مبنی فتاویٰ کے مجموعے شائع کئے جاتے ہیں اور ان کو بنیاد بنا کر جدید فقہی کتابیں بھی ترتیب دی جاتی ہیں۔

عالم اسلام میں ہر جگہ اب اجتماعی اجتہاد کے لئے باضابطہ کام شروع ہو چکا ہے۔ مراکو، سعودی عربیہ اور کویت، تینوں ملکوں میں فقہ کی انسائیکلوپیڈیا مرتب و مدوّن کرنے کا پروگرام ہاتھ میں لیا گیا ہے اور اس کا نام انہوں نے ''الموسعة الفقیھہ'' رکھا ہے۔ اس سلسلے میں کویت پیش قدمی کر کے ۲۰ جلدوں میں یہ کام اختتام تک پہنچانے کے قریب ہے۔ اصول فقہ پر سب سے زیادہ اور محققانہ کام مصر میں ہوا ہے۔

عالم اسلام میں بیسویں صدی میں اجتہاد کے ارتقا کا عمومی جائزہ لیتے ہوئے مندرجہ ذیل خصوصیات ممتاز نظر آتی ہیں۔ اول تو اجتماعی اجتہاد کی شکل ابھر کر سامنے آئی ہے۔ دوسرے تحقیق واجتہاد کے وسائل میں بہت پیش رفت ہوئی ہے۔ علوم قرآن، تفسیر، حدیث اور

فقہ کی بہت سی نادر کتابیں جن کے اب تک صرف نام سنے جاتے تھے، اب شائع ہو کر دستیاب ہیں۔ تیسرے تحقیق و اجتہاد کے لئے بہت سی امدادی کتابیں سامنے آ گئی ہیں جن میں معاجم، اشاریئے اور فہارس وغیرہ شامل ہیں۔ کمپیوٹر نے اس کام کو مزید آسان اور سہل پسند بنا دیا ہے۔ اب فقہ کی بنیادی کتابیں سینکڑوں کی تعداد میں سی ڈی روم پر بھی دستیاب ہیں۔ چوتھے، اجتہاد کے رجحانات میں اب مقاصد شریعت سے استنباط کا رجحان بڑھ رہا ہے۔ اس عصر میں علامہ اقبال نے ہی پہلی مرتبہ اس اصول کی طرف توجہ دلائی۔ اب اس موضوع اور اصول استنباط پر کئی کتابیں منظر عام پر آ چکی ہیں۔

عالم اسلام میں آج جو ہر طرف سے اجتماعی اجتہاد کی اہمیت و افادیت کا احساس بڑھ رہا ہے۔ یہ سب اصل میں اقبالؒ ہی کی کوششوں کا ثمر ہے۔ اس بارے میں سعید اکبر آبادی بجا لکھتے ہیں کہ:

> ''عالم اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوین جدید کے لئے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں، یہ سب دراصل اقبال کے خواب کی تعبیر میں ہیں۔ اس لئے اگر آج وہ زندہ ہوتے تو اس پر مسرور ہونے کا حق ان سے زیادہ اور کسے ہوتا''[۲۸]

ان دنوں نہ صرف عالم اسلام ہی میں بلکہ پورے کرۂ ارض پر احیائے اسلام کے چرچے ہیں۔ یورپ اور امریکہ تک کے براعظموں میں وہاں کے دانشور حلقے اور رائے عامہ کو منظم کرنے والے عناصر سوچنے لگے ہیں کہ ایشیا اور امریکہ کے مسلمانوں کو صدیوں تک اپنے استعمار و استبداد کی گرفت میں اسیر رکھنے کے باوجود اسلام کا جذبہ، مسلمانوں کے دلوں اور دماغوں میں کیوں زوال پذیر نہیں ہو سکا اور یہ چار طرف سے اسلام کے حرکی نظام کے بڑھتے ہوئے قدموں کی دھمک سی کیوں سنائی دے رہی ہے۔ چنانچہ یہ راز معلوم کرنے کے لئے قرآن

وحدیث اسلامی فقہ اور اسلامی تہذیب کا از سر نو بیدار ذہنیت سے مطالعہ کیا جا رہا ہے۔ اب جگہ جگہ اسلامی تحقیقی مراکز قائم ہو رہے ہیں۔ یورپی اور امریکی ممالک میں ہزاروں، لاکھوں افراد اسلام کے اجتہادی نظام سے متاثر ہو رہے ہیں اور الحاد اور بے یقینی اور لامذہبیت کی دُھند اب ان کے دل و دماغ سے نکلتی جا رہی ہے۔ یہی اسلام کی عالمگیریت کے واضح امکان کا ایک بلیغ اشارہ ہے۔

مآخذ

۱۔ سمیع اللہ ''خطبات اقبال کا پس منظر'' (مشمولہ) صحیفہ جنوری ۷۴ء، ص ۱۳۲

۲۔ سید وحید الدین ''تفکر اقبال'' ص ۲۷، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سرینگر، مارچ ۱۹۸۷ء

۳۔ عبد المغنی ''اقبال کا نظریہ خودی'' ص ۹۷، مکتبہ جامعہ نئی دہلی، اکتوبر ۱۹۹۰ء

۴۔ محمد اقبال ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' مترجم سید نذیر نیازی، ص ۴۰، اسلامک بک فاؤنڈیشن دہلی ۱۹۹۵ء

۵۔ علامہ اقبالؒ کے اجتہادات پر وقتاً فوقتاً تنقید ہوتی رہی، مثلاً مولانا سید سلیمان ندویؒ اور سید ابوالحسن ندویؒ نے علامہ اقبالؒ کے خطبات کے بارے میں اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ اگر یہ شائع نہ ہوتے تو اچھا ہوتا (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو سید ابوالحسن ندوی کی ''روائع اقبال'' کا اردو ترجمہ نقوش اقبال مترجم شمس تبریز کراچی مجلس نشریات اسلام ۱۹۷۳ء ملاحظہ ہو) اس کتاب کے صفحہ ۴۰ نمبر ا میں تحریر ہے کہ مولانا سید سلیمان ندویؒ کا کہنا تھا کہ کاش یہ کتاب شائع نہ ہوتی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اصل عربی کتاب یعنی ''روائع اقبال'' کے ۱۹۶۰ء اور ۱۹۸۳ء کے ایڈیشن میں یہ حاشیہ اور عبارت شامل نہیں ہے۔

بہر حال مولانا سید سلیمان ندویؒ کے اس قول پر مولانا سعید اکبر آبادی تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''اگر اس قول کی نسبت ان حضرات کی طرف صحیح ہے تو یہ نہیں معلوم کہ انہوں نے خطبات کا از اول تا آخر توجہ سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ رائے قائم کی ہے یا کچھ سن سنا کر یا خطبات کی سرسری ورق گردانی کے بعد انہوں نے یہ اظہار خیال کیا ہے۔۔۔۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ ایسی بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جس کے افکار و نظریات اسلامی کی تاریخ پر نظر نہیں ہے۔ فقہ، علم کلام، تفسیر اور فلسفہ و تصوف میں کتنے مکاتبِ فکر پیدا ہوئے اور ان میں بحث و جدال کی کیسی گرم بازاری رہی؟ اسلامیات کا ہر طالب علم اس سے واقف ہے''

(مزید تفصیل کے لئے دیکھئے ''خطبات اقبال پر ایک نظر'' از سعید اکبر آبادی)

۶۔ سعید اکبر آبادی ''خطبات اقبال پر ایک نظر'' ص ۵۴، اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر
۷۔ ایضاً۔۔۔ص ۵۵
۸۔ محمد اقبال ''کلیات جاوید'' ص ۶۶/ ۴۵۴، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی ۱۹۸۲ء
۹۔ ایضاً۔۔۔
۱۰۔ سعید اسعد گیلانی ''اقبال، دارالاسلام اور مودودیؒ'' ص ۷۰۔۶۹، اسلامی اکادمی، اردو بازار، لاہور، ۱۹۷۸ء
۱۱۔ محمد اقبال ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' مقدمہ از مترجم ص ۳۴۔
۱۲۔ حیات انور، ص ۱۶۰ (مشمولہ) اقبال، دارالاسلام اور مودودی از سید اسعد گیلانی، ص ۷۳۔
۱۳۔ سید اسعد گیلانی، ''اقبال دارالاسلام اور مودودی'' ص ۷۳۔
۱۴۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی ''اسلامی قانون'' ص ۴۸، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، جون ۱۹۸۳ء
۱۵۔ ایضاً۔۔۔ص ۵۳۔
۱۶۔ محمد اقبال ''الاجتہاد فی الاسلام'' (مشمولہ) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ مترجم نذیر نیازی۔
۱۷۔ مولانا محمد تقی امینی ''فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر'' ص ۲۷، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ڈھاکہ، ۱۹۷۵ء
۱۸۔ استاذ ابوزہرہ ''الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی'' (مشمولہ) الندوۃ العالمیہ الاسلامیہ، ص ۱۰۹ء، مطبوعہ جامع پنجاب، لاہور، ۱۹۶۵ء
۱۹۔ عبدالوہاب خلاف ''مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ'' طبع دوم دارالقلم کویت، ۱۹۷۰ء ص ۱۳
۲۰۔ شلتوت ''الاسلام عقیدہ و شریعۃ'' کویت ۱۹۷۰ء ص ۵۵۸۔
۲۱۔ الزرقاء ''الاجتہاد'' ص ۱۱۷، بیروت
۲۲۔ محمد الطاہر بن عاشور ''مقاصد التشریعۃ الاسلامیہ'' طبع اول ۱۹۷۸ء ص ۱۴۰۔۱۴۱۔
۲۳۔ محمد یوسف موسیٰ ''الاسلام والحیاۃ'' مکتبہ وہبۃ قاہرہ، ۱۹۶۱۔ ص ۱۸۷۔
۲۴۔ اسی ضرورت کے پیش نظر عالم عرب میں دو قابل ذکر ادارے قائم ہیں۔
(ا) مجمع البحوث الاسلامیہ مصر

(۲) المجمع الفقهی، رابطه العالم اسلامی مکه (دراسات، عمان جلد۱۴، شمارہ۱۰) ۱۹۸۷ء (مشمولہ) سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ مارچ ۱۹۹۴ء۔

۲۵۔ محمد اقبال ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' چھٹا خطبہ، ص ۲۷۷۔

۲۶۔ محمد خالد مسعود ''اقبال کا تصور اجتہاد'' ص ۲۰۳، راولپنڈی، مطبوعات حرمت ۱۹۸۵ء

۲۷۔ پاکستان میں اجتہادی مساعی میں سب سے پہلا نمایاں کام عائلی قوانین کا تھا جو ۱۹۶۲ء میں جاری کئے گئے۔ اس قانون سازی میں خلیفہ عبدالحکیم پیش پیش تھے۔ عائلی کمیشن کی سفارشات حکیم صاحب مرحوم کی تیار کردہ ہیں۔ ان قوانین میں پہلی بار کسی ایک فقہی مکتب کی تقلید کی بجائے قرآن وسنت کی روشنی میں اجتہاد سے کام لیتے ہوئے عائلی قوانین مرتب کئے گئے۔ یہ اجتہادی سرگرمیاں دراصل اسی سلسلے کی کڑیاں تھیں جس کا آغاز علامہ اقبال کی دعوت اجتہاد سے ہوا اور جس کے نتیجے میں مولانا تھانویؒ کی اجتہادی تحریک الحیلۃ الناجزہ اور ۱۹۳۹ء کا قانون تنسیخ نکاح ظہور میں آئے تھے۔

۲۸۔ سعید اکبرآبادی، ''خطبات اقبال پر ایک نظر'' ص ۶۹۔

کتابیات

نمبر شمار	مصنف	نام کتاب	ناشر و سن
		عربی	
ا۔		قرآن مجید	
۲۔	ابن ہشام	سیرۃ النبیؐ	دارالکتب العلمیہ، بیروت، ۱۶۸۰
۳۔	ابن خلکان	وفیات الاعیان	مکتبہ النھضۃ المصریہ، ۱۹۴۸ء
۴۔	ابن قیم الجوزیہ	اعلام الموقعین	ادارہ الطباعۃ المنیریہ، مصر، ۱۳۸۱ھ
۵۔	ابن قیم الجوزیہ	الطرق الحکمیۃ	المطبع قاہرہ، ۱۳۱۷ھ
۶۔	ابن خلدون	مقدمہ	المطبع بیروت (اول۔ ثانیاً) ۱۹۵۰ء
۷۔	ابن تیمیہ	احادیث القصاص	المکتب الاسلامی، مصر، ۱۹۷۲ء
۸۔	ابن تیمیہ	مجموع فتاویٰ	(جمع وترتیب عبدالرحمن قاسم العاصی النجدی) المطبع الریاض ۱۳۸۲ء
۹۔	ابن کثیر	البدایہ والنہایہ	مکتبہ المعارف، بیروت ۱۹۷۷ء
۱۰۔	ابن الندیم	الفہرست	دارالمعرفہ، بیروت ۱۹۸۱ء
۱۱۔	ابن منظور	لسان العرب	بولاق، مصر ۱۳۰۱ھ
۱۲۔	ابوحنیفہؒ	الفقہ الاکبر (شرحہ الملا علی قاری)	مطبع التقدم مصر ۱۳۲۳ھ
۱۳۔	الغزالی (ابوحامد)	احیاء العلوم الدین	مکتبہ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر ۱۹۳۹ء
۱۴۔	الغزالی (ابوحامد)	المستصفیٰ	دارالطباعۃ المنیریہ مصر
۱۵۔	ابوزہرہ (مصری)	الاجتہاد فی الفقہ الاسلامیہ مشمولہ الندوۃ العالمیہ اسلامیہ	مطبوعہ جامعہ پنجاب لاہور ۷۷ء
۱۶۔	الخضری (محمد)	تاریخ التشریع الاسلامی	قاہرہ ۱۹۳۴ء
۱۷۔	اشرف علی تھانوی	الحیلۃ الناجزہ للحلیۃ العاجزہ	مکتبہ دیوبند یوپی ۱۹۳۱ء

۱۸۔ اشرف علی تھانوی — الانتباھات المفیدہ عن الاشتباھات الجدیدۃ — ادارۂ تالیفات اشرفیہ جامعہ لاہور ۷۷

۱۹۔ المبارک (استاذ محمد) — المجتمع الاسلامی المعاصر — بیروت، لبنان ۱۹۶۰ء

۲۰۔ البھی (محمد) — الفکر الاسلامی فی تطورہ — قاہرہ مصر ۱۹۵۸ء

۲۱۔ الاشعری (ابوالحسن) — مقالات الاسلامیین — استنبول ترکی ۱۹۲۹ء

۲۲۔ الافغانی (سید جمال الدین) — الواحدۃ الاسلامیہ — مطبوعہ القاہرہ ۱۹۳۳ء

۲۳۔ اسماعیل (البخاری) — صحیح البخاری — المکتب الاسلامی، استنبول ترکی ۱۹۵۰ء

۲۴۔ المجلس الاعلیٰ للشؤن الاسلامیہ — موسوعۃ الفقۃ الاسلامی — قاہرہ مصر ۱۹۴۰ء

۲۵۔ خلاف (عبدالوہاب) — مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ — طبع دوم دار القلم کویت ۱۹۷۰ء

۲۶۔ رشید رضا — تاریخ الاستاذ الامام — قاہرہ ۱۳۶۶ھ

۲۷۔ سید قطب — ھٰذا الدین — مطبع جامعہ پنجاب لاہور ۱۹۶۵ء

۲۸۔ شلتوت — الاسلام عقیدہ و شریعہ — کویت ۱۹۷۰ء

۲۹۔ الشاطبی (ابولقاسم) — الموافقات — مطبع تونس جلد ۴، ۱۳۰۲ھ

۳۰۔ عبدہ (شیخ محمد) — رسالۃ التوحید — قاہرہ، ۱۳۵۵ھ

۳۱۔ موسیٰ (محمد یوسف) — الاسلام والحیاۃ — مکتبہ وہبۃ قاہرہ ۱۹۶۱ھ

۳۲۔ ولی اللہ (دہلوی) — حجۃ اللہ البالغہ — مکتبہ رشیدیہ دہلی ۱۹۳۶ء

۳۳۔ ولی اللہ (دہلوی) — التفہیمات الالٰہیہ — المجلس العلمی ڈابھیل ۱۹۳۶ء

۳۴۔ ولی اللہ (دہلوی) — عقد الجید فی الاجتہاد والتقلید — مطبع مجتبائی دہلی ۱۳۱۰ھ

اُردو

نمبر	مصنف	کتاب	ناشر
۱۔	اقبال (محمد)	تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (مترجم سید نذیر نیازی)	اسلامک بک سینٹر دہلی ۱۹۸۶ء
۲۔	اقبال (محمد)	مابعد الطبیعات (مترجم عشرت حسین نور)	اقبال اکیڈمی لاہور ۱۹۶۰ء
۳۔	اقبال (محمد)	کلیات اقبال (اُردو)	مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۹۷ء
۴۔	اقبال (محمد)	کلیات اقبال (فارسی)	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس ۱۹۸۶ء
۵۔	اقبال (محمد)	زبور عجم (مع شرح پروفیسر یوسف سلیم چشتی)	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس ۱۹۸۲ء
۶۔	الہ آبادی (بہار)	اوصاف اقبال	چمن بک ڈپو دہلی ۱۹۸۱ء
۷۔	اختر (سلیم)	اقبالیات کے نقوش	اقبال اکادمی لاہور ۱۹۷۷ء
۸۔	ادارۂ جامعہ پنجاب	خطبات یادِ اقبال	جامعہ پنجاب لاہور ۱۹۸۲ء
۹۔	اکبر آبادی (سعید احمد)	خطباتِ اقبال پر ایک نظر	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۹۸ء
۱۰۔	اندرابی (ڈاکٹر محمد امین)	مطالعۂ مکاتیب اقبال	تابش پبلی کیشنز سرینگر کشمیر ۱۹۹۱ء
۱۱۔	اندرابی (ڈاکٹر محمد امین)	اقبال اور قرآن	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۹۴ء
۱۲۔	اندرابی (ڈاکٹر محمد امین)	اقبالیات کا تنقیدی جائزہ	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۹۴ء
۱۳۔	احمد (برہان الدین)	حضرت مجدد کا نظریۂ توحید	
۱۴۔	اسمتھ (ولفرڈ کینٹول)	اسلام دورِ حاضر میں	مکتبہ جامعہ نئی دہلی ۱۹۸۴ء
۱۵۔	انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز نئی دہلی	اجتہاد اور مسائل اجتہاد	۱۹۹۸ء آبجیکٹو سٹڈیز دہلی
۱۶۔	امینی (مولانا محمد تقی)	فقہ اسلامی کا تاریخی پسِ منظر	ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۷۳ء
۱۷۔	امینی (مولانا محمد تقی)	مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر	ادارۂ علم و عرفان اجمیر ۱۹۸۰ء
۱۸۔	امینی (مولانا محمد تقی)	احکام شرعیہ حالات و زمانہ کی رعایت	سندھ ساگر اکادمی لاہور
۱۹۔	امینی (مولانا محمد تقی)	مقالات امینی	علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۱۹۷۰ء
۲۰۔	اصلاحی (مولانا صدر الدین)	نکاح کے اسلامی قوانین	مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۸۷ء
۲۱۔	آزاد (مولانا ابوالکلام)	ترجمان القرآن	ساہتیہ اکیڈمی نئی دہلی ۱۹۸۰ء

۲۲۔ آزاد(مولانا ابوالکلام) خطبات لاہور ساہتیہ اکیڈمی نئی دہلی ۱۹۸۰ء

۲۳۔ آزاد(مولانا ابوالکلام) خطبات رام گڈھ ساہتیہ اکیڈمی نئی دہلی ۱۹۴۰ء

۲۴۔ آزاد(مولانا ابوالکلام) الہلال نمبر ۱۴۶ ساہتیہ اکیڈمی نئی دہلی ۱۹۸۳ء

۲۵۔ آل الشیخ حسن عبداللہ سعودی عرب کا عدالتی نظام اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی ۲۰۰۰

۲۶۔ آزاد(پروفیسر جگن ناتھ) فکرِ اقبال کے بعض چند اہم پہلو (مرتب) شاہین بک سٹال، سرینگر ۱۹۸۲ء

۲۷۔ آزاد(جگن ناتھ) اقبال اور مغربی فکر مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۹۴ء

۲۸۔ آزاد(جگن ناتھ) اقبال اور اس کا عہد محروم میموریل لٹریری سوسائٹی نئی دہلی ۹۷ء

۲۹۔ بقا(محمد شریف) خطبات اقبال ایک جائزہ گلشن پبلشرز سرینگر ۱۹۹۶ء

۳۰۔ بانو(رضیہ فرحت) خطبات اقبال پبلشنگ ہاؤس دہلی ۱۹۸۱ء

۳۱۔ بخاری(سہیل احمد) اقبال مجدّدِ عصر اقبال اکادمی لاہور پاکستان ۱۹۹۰ء

۳۲۔ پیرزاردہ(شمس) اُبھرتے معاشرتی مسائل ادارۂ دعوۃ القرآن بمبئی ۱۹۹۹ء

۳۳۔ تونسوی(طاہر) اقبال اور سید سلیمان ندوی اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی ۱۹۷۹ء

۳۴۔ تونسوی(طاہر) اقبال اور مشاہیر اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی ۱۹۸۱ء

۳۵۔ ثروت(صولت) ملتِ اسلامیہ کی مختصر تاریخ (اول، دوم) مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۸۴ء

۳۶۔ جمیلہ(مریم) اسلام ایک نظریہ، ایک تحریک مکتبہ نشانِ راہ نئی دہلی ۱۹۸۳ء
(مترجم آبادشاہ پوری)

۳۷۔ جاوید(اقبال) زندہ رُود (اول، دوم، سوم) شیخ غلام علی لاہور ۱۹۸۴ء

۳۸۔ جاوید(قاضی) سرسید سے اقبال تک بک ٹریڈرز لاہور ۱۹۷۹ء

۳۹۔ جعفری(ڈاکٹر سید حسین محمد) اقبال فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید اسلامک بک فاؤنڈیشن دہلی ۱۹۹۵ء

۴۰۔ حامد(محمد) افکارِ اقبال شاہین بک سٹال اینڈ پبلشرز، سرینگر ۱۹۸۸ء

۴۱۔ حمیداللہ(ڈاکٹر محمد) خطباتِ بہاولپور اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی ۹۷ء

۴۲۔ حمیداللہ(ڈاکٹر محمد) رسول اکرمؐ کی سیاسی زندگی تاج کمپنی دہلی ۱۹۸۷ء

۴۳۔ حسینی(عامر حیات) اقبال اور مابعد التاریخ اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۹۶ء

۴۴۔ خان(یوسف حسین) روحِ اقبال حیدرآباد دکن اعظم اسٹیم پریس ۱۹۶۱ء

۴۵۔ خلیفہ(عبدالحکیم) فکرِ اقبال ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ ۱۹۷۰ء

۴۶۔ خان(مولانا وحیدالدین) فکرِ اسلامی مکتبہ الرسالہ، نئی دہلی ۲۰۰۰ء

۴۷۔ خان(مولانا وحیدالدین) علم جدید کا چیلنج مکتبہ الرسالہ نئی دہلی

۴۸۔ خان(مولانا وحیدالدین) خاتونِ اسلام مکتبہ الرسالہ نئی دہلی ۱۹۹۶ء

مصنف	کتاب	ناشر
۴۹۔ خان (مولانا وحیدالدین)	اسلام دور جدید کا خالق	مکتبہ الرسالہ نئی دہلی ۱۹۹۷ء
۵۰۔ دائرۃ المعارف الاسلامیہ	جلد اول، دوم، سوم، چہارم	دانش گاہ، پنجاب لاہور ۷۱، ۷۲، ۷۳ء
۵۱۔ ڈار (بشیر احمد)	انوارِ اقبال	اقبال اکادمی لاہور ۱۹۷۷ء
۵۲۔ رشید (غلام دستگیر)	فکر اقبال	اُردو اکیڈمی سندھ کراچی ۱۹۵۰ء
۵۳۔ رفیع آبادی (ڈاکٹر حمید نسیم)	خطبات اقبال کا تنقیدی مطالعہ	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی مارچ ۲۰۰۲ء
۵۴۔ رزاقی (شاھد حسین) مرتب	مقالات حکیم (جلد دوم)	ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۹۶ء
۵۵۔ راغب (الطباخ)	تاریخ افکار علوم اسلامی اول، دوم (مترجم افتخار احمد بلخی)	مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۸۲ء
۵۶۔ رحمانی (مولانا خالد سیف اللہ)	جدید فقہی مسائل (اول، دوم)	قاضی پبلشرز دہلی ۱۹۹۱ء
۵۷۔ رضوی (محمد احمد)	فلسفہ شریعت اسلام	مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۶۶ء
۵۸۔ زیات (احمد حسن)	تاریخ ادب عربی (مترجم سید طفیل احمد مدنی)	ایوان کمپنی الہ آباد ۱۹۵۸ء
۵۹۔ سباعی (ڈاکٹر مصطفیٰ)	حدیث رسول کا تشریحی مقام	ملک برادر لائل پور ۱۹۷۱ء
۶۰۔ السیوطی (علامہ جلال الدین)	تاریخ الخلفاء (مترجم اقبال الدین احمد)	نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۶۳ء
۶۱۔ سلطان (استاد جمال)	فکر اسلامی کی تجدید (مترجم فہیم اختر ندوی)	قاضی پبلشرز دہلی
۶۲۔ سرور (آل احمد)	اقبال اور ان کا فلسفہ	مکتبہ عالیہ لاہور ۱۹۷۷ء
۶۳۔ سرور (آل احمد)	عرفان اقبال	تخلیقی مرکز لاہور ۱۹۷۷ء
۶۴۔ سرور (پروفیسر آل احمد)	اقبال اور مغرب (مرتب)	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۸۲ء
۶۵۔ سرور (آل احمد) مرتب	جدید دنیا میں اسلام مسائل اور امکانات	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۹۸ء
۶۶۔ سرور (آل احمد) مرتب	جدیدیت اور اقبال	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۸۵ء
۶۷۔ شاہد (محمد حنیف)	منشوراتِ اقبال	بزم اقبال لاہور ۱۹۷۲ء
۶۸۔ شیخ محمد اشرف	مقالات اقبال	لاہور پبلی کیشنز ۱۹۶۳ء
۶۹۔ شاہین (رحیم بخش)	اوراق گم گشتہ	اسلامک پبلی کیشنز لاہور ۱۹۷۵ء
۷۰۔ شیخ عطاءاللہ	اقبال نامہ (اول، دوم)	شیخ محمد اشرف لاہور ۵۱، ۱۹۴۵ء

۷۱۔ شاہد محمد حسین — سید جمال الدین افغانی — اسلامک بک فاؤنڈیشن دہلی ۸۴ء

۷۲۔ شریعتی (ڈاکٹر علی) — اقبال مصلح قرنِ آخر (مترجم کبیر احمد جائسی) — اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۹۸ء

۷۳۔ صدیقی (افتخار احمد) — شذراتِ فکر اقبال — مجلس ترقی اردو ادب لاہور ۱۹۷۳ء

۷۴۔ صالح (ڈاکٹر صبحی) — علوم حدیث — ملک سنز پبلشرز فیصل آباد ۱۹۸۱ء

۷۵۔ طیب (قاری محمد) — اجتہاد اور تقلید — ادارۂ اسلامیات لاہور ۱۹۷۸ء

۷۶۔ علوانی (ڈاکٹر طٰہٰ جابر) — فکر اسلامی کی اصلاح (مترجم شفیق الرحمن ندوی) — قاضی پبلشرز دہلی ۱۹۹۴ء

۷۷۔ عطیہ (ڈاکٹر جمال الدین) — فقہ اسلامی کی نظریہ سازی — اسلامک فقہ اکیڈمی جامعہ نگر نئی دہلی ۹۳

۷۸۔ عبدالرحیم (سر) — اصولِ فقہ اسلامی (مترجم ایم اے ملک) — اسلامک بک سینٹر نئی دہلی ۱۹۹۲ء

۷۹۔ عبادت (بریلوی) — اقبال، احوال وافکار — مکتبہ نعیمیہ، مٹیا محل دہلی ۱۹۸۱ء

۸۰۔ عبدالمغنی — اقبال کا نظریہ خودی — مکتبہ جامعہ نئی دہلی ۱۹۸۹ء

۸۱۔ غوری (عمر حیات خان) — معرکۂ وطنیت — مکتبہ نشانِ راہ دہلی ۱۹۸۲ء

۸۲۔ علی (آنریبل سید امیر) — روح اسلام (مترجم محمد ہادی حسین) — اسلامک بک سینٹر نئی دہلی ۱۹۸۶ء

۸۳۔ غلام احمد (پروفیسر) — تاریخ تفسیر ومفسرین — تاج کمپنی دہلی ۱۹۸۵ء

۸۴۔ فاروقی (کمال) — اجماع اور باب اجتہاد (مترجم مظہر الدین صدیقی) — مطبوعات ادارۂ تحقیقات اسلامی لاہور ۱۹۶۵ء

۸۵۔ فاروق (ایس ایم عمر) — طواسین اقبال (جلد اول، دوم، سوم) — اقبال اکادمی، پاکستان ۱۹۷۵ء

۸۶۔ فاروقی (ضیاالحسن پروفیسر) مرتب، فکر اسلامی کی تشکیل جدید — جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی ۱۹۷۸ء

۸۷۔ فقیر (سید وحید الدین) — روزگارِ فقیر (اول، دوم) — اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی ۱۹۹۲ء

۸۸۔ فہد (فلاحی) — تاریخ دعوت وجہاد — ہندوستان پبلی کیشنز دہلی ۱۹۸۴ء

۸۹۔ فاروقی (عمادالحسن آزاد) — ہند اسلامی تہذیب کا ارتقاء — مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی ۱۹۸۵ء

۹۰۔ فتحپوری (فرمان) — اقبال سب کے لئے — ایجوکیشنل ہاؤس دہلی، ۱۹۸۱ء

۹۱۔ فاضل (ڈاکٹر تسکینہ) — مطالعۂ مثنوی اسرارِ خودی — اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی، ۲۰۰۲ء

۹۲۔ قادری (سعید احمد) — عہد حاضر میں دین کی تشریح وتفہیم پر ایک نظر — مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، ۱۹۷۹ء

۹۳۔ قدوسی (اعجاز الحق) اقبال اور علمائے پاک وہند اقبال اکادمی لاہور ۱۹۷۷ء

۹۴۔ قاسمی (محمد مسعود عالم) شاہ ولی اللہ کی قرآنی فکر کا مطالعہ اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی ۹۶ء

۹۵۔ قریشی (محمد عبداللہ) روحِ مکاتیب اقبال اقبال اکادمی لاہور ۱۹۷۷ء

۹۶۔ گیلانی (اسعد) اقبال، دارالاسلام اور مودودی اسلامی اکادمی لاہور ۱۹۷۸ء

۹۷۔ گیلانی (مناظر احسن) تدوینِ فقہ مکتبہ رشید لاہور ۱۹۷۶ء

۹۸۔ گنائی (مشتاق احمد) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے مسلم اعلام اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۲۰۰۰ء

۹۹۔ مسعود (محمد خالد) اقبال کا تصور اجتہاد مطبوعات حرمت راولپنڈی ۱۹۸۵ء

۱۰۰۔ معینی (سید عبدالواحد) نقشِ اقبال آئینہ ادب لاہور ۱۹۶۹ء

۱۰۱۔ محمود (نظامی) ملفوظات اقبال طبع اول لاہور سن ندارد

۱۰۲۔ مودودی (سید ابوالاعلیٰ) تفہیم القرآن مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی (اول، دوم، سوم، چہارم) (۷۴، ۷۳، ۷۲، ۱۹۷۰ء)

۱۰۳۔ مودودی (سید ابوالاعلیٰ) اسلامی ریاست اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی (مرتب پروفیسر خورشید احمد) ۱۹۹۹ء

۱۰۴۔ مودودی (سید ابوالاعلیٰ) تنقیحات مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۹۱ء

۱۰۵۔ مودودی (سید ابوالاعلیٰ) اقبالیات (مرتب سمیع اللہ، خالد ہمایوں) مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۸۶ء

۱۰۶۔ محمد (الغزالی) اسلام ایک نظریہ اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی ۹۸ء

۱۰۷۔ ملک (غلام رسول) سرودِ سحر آفریں اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۹۴ء

۱۰۸۔ وحید الدین (پروفیسر) اقبال اور مغربی فکر اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۸۱ء

۱۰۹۔ نعمانی (شبلی) الفاروقؓ مدینہ پبلشنگ کمپنی کراچی ۱۹۷۰ء

۱۱۰۔ ندوی (سید ابوالحسن علی) نقوشِ اقبال (مترجم شمس تبریز خان) مجلس نشریات اسلام کراچی ۱۹۷۳ء

۱۱۱۔ ندوی (سید ابوالحسن علی) مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش مجلس تحقیقات نشریات اسلام لکھنؤ ۸۰ء

۱۱۲۔ ندوی (مجیب اللہ) فقہ اسلامی اور دورِ جدید کے مسائل مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی ۱۹۷۷ء

۱۱۳۔ ندوی (عبدالسلام) اقبال کامل دارالمصنفین اعظم گڈھ ۱۹۴۹ء

۱۱۴۔ ندوی (سید سلیمان) سیر افغانستان دارالمصنفین اعظم گڈھ ۱۹۴۵ء

۱۱۵۔ ندوی (پروفیسر محمد اجتبےء)	تاریخ فکر اسلامی	المرکز العلمی نئی دہلی ۱۹۹۸ء
۱۱۶۔ نحوی (ڈاکٹر بشیر احمد)	مسائل تصوف اور اقبال	ادارۂ علم و ادب بجبہاڑہ کشمیر ۲۰۰۱ء
۱۱۷۔ نحوی (ڈاکٹر بشیر احمد)	نفحاتِ اقبال (مرتب)	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۲۰۰۱
۱۱۸۔ نحوی (ڈاکٹر بشیر احمد)	وہ دانائے سبل ختم الرسلؐ (مرتب)	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۲۰۰۱
۱۱۹۔ نحوی (ڈاکٹر بشیر احمد)	اقبال ایک تجزیہ	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ۲۰۰۰
۱۲۰۔ ہیکل (محمد حسین)	عمر فاروق اعظمؓ (مترجم حبیب اشعر)	مکتبہ جدید لاہور ۱۹۸۵ء
۱۲۱۔ ہاشمی (رفیع الدین)	خطوط اقبال	اقبال اکادمی لاہور ۱۹۷۷ء

رسائل و جرائد

۱۔ المعارف، ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور، اپریل، جون ۱۹۹۹ء، مدیر اعلیٰ رشید احمد جالندھری

۲۔ المعارف، لاہور، جنوری، جون ۲۰۰۰ مدیر رشید احمد جالندھری

۳۔ اقبال مجلّہ لاہور، اکتوبر ۱۹۵۳ء

۴۔ اقبال ریویو، کراچی، جنوری ۱۹۷۴ء

۵۔ اقبالیات، کشمیر یونیورسٹی سرینگر کے سالنامے
شمارہ نمبر ۱، ۳، ۴، ۶، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۔

۶۔ تحقیقاتِ اسلامی (سہ ماہی) علی گڑھ جنوری، مارچ ۱۹۹۴ء، ایڈیٹر سید جلال الدین عمری

۷۔ صحیفۂ لاہور (اقبال نمبر) دسمبر ۱۹۷۷ء مرتب یونس جاوید

۸۔ طلوعِ اسلام، اپریل ۱۹۸۶ء ادارۂ طلوعِ اسلام گل برگ لاہور

۹۔ فروغ اُردو، لکھنو، جولائی، اگست ۱۹۷۲ء

۱۰۔ معارف، اعظم گڈھ، اگست، ستمبر ۱۹۷۴ء

۱۱۔ نیرنگِ خیال، لاہور (اقبال نمبر) ۱۹۳۲ء

English Books

1.	Ali (Sheikh Akbar)	Iqbal, his Poetry and Message	Deep and Deep Publications New Delhi, 1988.
2.	Azad(J.N.)	Iqbal: Mind and Art	Modern Publishers, Lahore 99
3.	Aghanids (Nicolas P)	Mohammadan Theories of Fianance	Lahore, reprint 1961.
4.	Aghanids (Nicolas P)	An Introduction to Mohammadan Law and Bibliography	Urdu Bazar, Lahore 1981.
5.	Bhatia (H.S.) Editor	Studies in Islamic Law Religion and Society	Deep and Deep Publications New Delhi 1989.
6.	Chaudhri (M. Ashraf)	The Muslim Ummah and Iqbal	Islamabad, Pakistan, 1994.
7.	Dar (B.A.)	A Study of Iqbal's Philosophy	Ghulam Ali, Lahore, 1971.
8.	Dar (B.A.)	Letters and Writings of Iqbal	Iqbal Academy, Karachi, 1967
9.	Gillani (Riazul Hasan)	The Reconstruction of Legal Thought In Islam	Delhi, 1982.
10.	Gold Ziher (Iqnaz)	Muhammadanische (Eng. Trans. C.R. Barber and S.M. Stern)	Muslim Studies, Lahore, 1971.
11.	Hasan (Ahmad)	The Doctrine of Ijma in Islam	Islamic Research Institute Pakistan, 1991.
12.	Iqbal (S.M.)	The Reconstruction of Religious Thought in Islam	Kitab Bhawan, Delhi, 1974.

13.	Jalibi (Jameel and Khazia Kader)	The Changing World of Islam	University of Karachi Pakistan, 1986.
14.	Latif (L.A.)	Speeches, Writings and Statements of Iqbal	London, 1978.
15.	Morgolioth (D.S.)	Encyclopaedia of Islam	London, 1978.
16.	Malik (Hafeez)	Iqbal: Poet Philosopher of Pakistan	Columbia University Press, 71
17.	Naqvi (Dr. S.N. Haider)	Ethics of Economics	Islamic Book Foundation U.K. 1990
18.	Niyazee (Imran Ahsan Khan)	Theories of Islamic Law	International Institute of Islamic Thought Pakistan 1994.
19.	Nicholson (R.A.)	Secrets of the Self	S.M. Ashraf Lahore, 1973.
20.	Quareshi (Dr. Waheed)	Selections from the Iqbal Review	Iqbal Academy Pakistan, 1983.
21.	Rahman (Fazl)	Islamic Methodology in History	Pakistan 1984.
22.	Sharief (M.M.)	About Iqbal and his Thought	Lahore, 1964.
23.	Sharief (M.M.)	A History of Muslim Philosophy	Low Publications Delhi, 1989.Vol. I-II
24.	Smith (Wilfered Contewell)	Modern Islam in India	Usha Publications Delhi, 1979.
25.	Sell (Rev. Edward)	The Faith of Islam	Muslim Academy, Delhi 1982.
26.	Suroor (Prof. A.A.) Edited	Islam in the Modern World	Iqbal Institite, University of Kashmir, 1981.
27.	Tariq (A.R.)	Speaches and Statements of Iqbal	Lahore, 1973.

28.	Vahid (S.A)	Iqbal, Islam as a Moral and Political Ideal	Hindustan Review Vol. XX 1909

English Journals

1. Hamdard Islamicus, Edited by Hakim Mohammad Said, Karachi, Pakistan, Vol. XX. No. 7, Jan-March, 1997.

2. Journal of Objective Studies, Vol-3, No.1, Islamic Culture, Hyderabad, 1991.
3. The Muslim World, Makkah, April 24-May, 1995.

☆☆☆